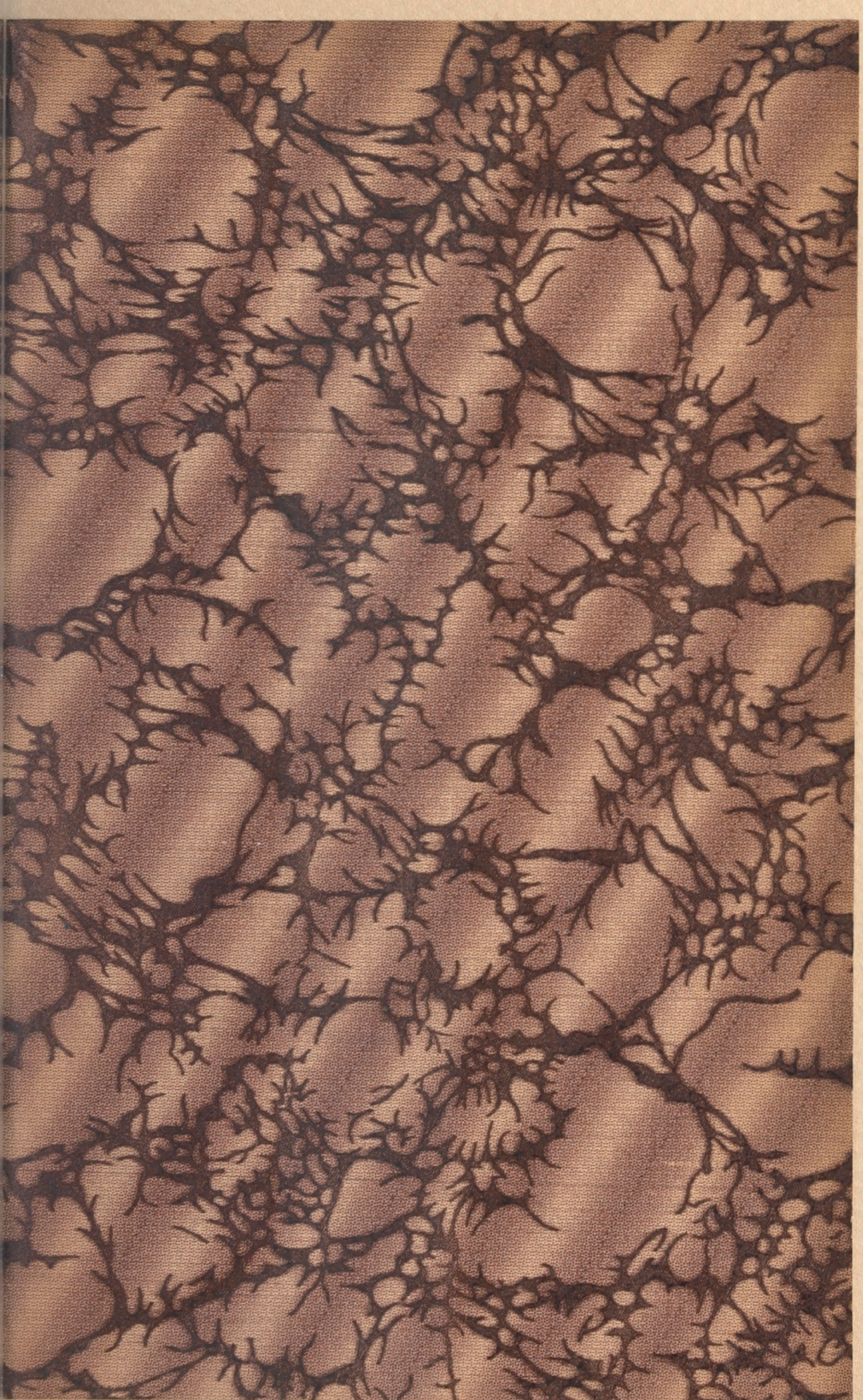
L'homme et ses désirs / par Camille Mélinand

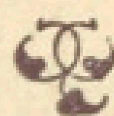
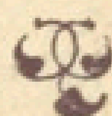






C. MÉLINAND

L'HOMME ET SES DÉSIRS

PARIS
FERNAND NATHAN
Editeur





L'HOMME
ET SES DÉSIRS





EN VENTE A LA MÊME LIBRAIRIE

BIBLIOTHÈQUE DES ÉDUCATEURS

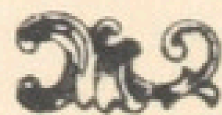
SIGNORET. — **Les Problèmes de l'Éducation morale.** 1 volume broché . . . . 12. »

MARIO ROUSTAN. — **Dix-huit mois rue de Grenelle.** 1 volume broché . . . . 15. »

H. DUCOS. — **Pourquoi l'École Unique ?** 1 volume broché . . . . 15. »

P. BERNARD. — **L'École attentive,** Essai de pédagogie. 1 volume broché . . . . 15. »

GAL et MARIJON. — **Les Problèmes résolus par la Méthode naïve** (Barèmes graphiques, formules.) 1 volume broché . . . . 15. »



Bibliothèque des Éducateurs

L'HOMME ET SES DÉSIRS

PAR

CAMILLE MÉLINAND



PARIS
LIBRAIRIE FERNAND NATHAN
16, Rue des Fossés-Saint-Jacques (Ve)
1932

L'HOMME ET SES DÉSIRS

INTRODUCTION

LE DÉSIR

L'étude des tendances et des désirs humains, c'est l'étude même de la nature humaine. On connaîtrait vraiment l'homme si on avait seulement la liste précise et scientifique de ses tendances. Nous n'en sommes pas là. Mais ce chapitre de la psychologie — qui, en un sens, est toute la psychologie — a été tout de même renouvelé dans ces dernières années, non seulement par les philosophes, mais par les sociologues, par les physiologistes et les médecins, et plus encore peut-être par les romanciers, les poètes, les dramaturges.

Ce sont ces apports nouveaux que l'on s'efforcera d'utiliser ici, dans une revue générale des penchants humains.

Il est nécessaire d'avoir dès l'abord une certaine idée de la nature du désir.

Le désir est essentiellement un phénomène à double face : il a une face interne, consciente, et une face externe, observable du dehors.

1. Étudions d'abord la face interne. Qu'est-ce, pour la conscience, pour le sujet qui l'éprouve, que le désir.

Si on veut en connaître la forme la plus simple, vraiment élémentaire, il ne faut pas, comme on le fait toujours, prendre comme exemple un désir dont l'objet est absent et lointain, mais au contraire le désir qui existe *au moment même du plaisir*; car, s'il y a des désirs de plaisirs futurs, il y a un désir au sein même du plaisir. Or, ce désir est tout simplement l'effort pour conserver le plaisir actuel, pour le prolonger, pour l'accroître. L'enfant qui mange une friandise fait effort pour continuer à la savourer ou pour en avoir tout de suite une nouvelle. Le cri « encore, encore ! » est le cri même du désir.

Dans ce cas primitif, le désir est donc la réaction de l'être au plaisir éprouvé, et cette réaction n'est pas autre chose qu'un élan vers une nouvelle minute de ce même plaisir.

Venons maintenant au cas où le plaisir n'est pas présent, mais est connu, a été éprouvé. Alors il en est resté un souvenir, ou une réminiscence plus ou moins vague, une image. On se rappelle le plaisir passé, et, dans une certaine mesure, on le fait revivre, et c'est ce que signifie *imaginer*. Mais, suivant une loi psychologique bien connue, l'image produit, au degré près, les mêmes effets que l'objet réel : par exemple, il suffit de se rappeler et d'imaginer une scène de terreur ou de

colère pour esquisser les gestes de la terreur ou de la colère. Pour la même raison, la réminiscence du plaisir cause la même réaction que le plaisir lui-même : à savoir l'élan vers ce plaisir, l'effort pour le retrouver. Et c'est le désir.

Pour la conscience, le désir n'est donc pas autre chose que l'imagination d'un plaisir, avec ce que cette imagination comporte d'effort vers l'objet ou la sensation agréables.

On serait amené par là à concevoir qu'au fond de tout désir, il y a une réminiscence, claire ou confuse ; et même pour les désirs qui vont vers un objet ou un plaisir inconnus, *s'il y en a*, il ne serait pas absurde de penser à quelque réminiscence héréditaire, à l'appel sourd de quelque ancien équilibre perdu, à la nostalgie de quelque état de bien-être inscrit dans les cellules nerveuses. Sans aller jusque là, on peut supposer, et même vérifier, que certaines impressions d'enfance ont laissé en nous des nostalgies de ce genre, qui sont le vrai fond d'un grand nombre de désirs.

2. Regardons maintenant leur face externe, — côté corps.

Tout désir est accompagné d'un acte naissant, d'un mouvement commençant. Si nous considérons d'abord un désir physique, comme l'appétit, il est évident qu'il ne s'en produit jamais sans quelque mouvement corporel, au moins esquissé. On sait que les glandes salivaires commencent à sécréter abondamment, et même sans doute toutes

les glandes digestives. Des mouvements d'alimentation s'ébauchent, parfois même d'une façon visible. S'il s'agit de ce qu'on appelle un désir moral, il n'y en a pas non plus qui soient totalement *désincarnés*. Soit par exemple un désir de vanité, un désir de louange ; un observateur, même superficiel, verra se dessiner des réactions, des *attitudes*. Celui qui attend un compliment prend d'avance, selon son caractère, un air modeste ou un air satisfait, prépare une réponse de fausse humilité ou de bienveillance expansive, « fait la roue » ou se donne une mine détachée ; toute une conduite s'esquisse d'une façon perceptible. — Et enfin, ce qui suffirait à prouver que le désir est un mouvement naissant, c'est que *tout désir qui ne rencontre pas d'obstacle devient un acte complet* : c'est ce qui a lieu chez les petits enfants et, à tout âge, chez les êtres impulsifs : le désir se réalise de lui-même : le désir d'un bonbon devient, de lui-même, l'acte de saisir le bonbon si la boîte est à portée de la main. Le désir de prononcer une phrase *devient*, de lui-même, la phrase prononcée. Il y a donc tout lieu de croire que la loi primitive, c'est le *désir devenant acte complet*, que, s'il ne le devient pas, c'est en raison d'un antagonisme, d'un obstacle rencontré, — obstacle qui peut être l'éloignement de l'objet, ou un désir contraire, ou une défense extérieure, ou une décision volontaire prise par nous-mêmes ; — on pourrait même dire, sans grand risque

d'erreur, que la volonté sert surtout à arrêter le désir quand un obstacle externe ne l'arrête pas : pour se réaliser, il n'a aucun besoin de la volonté. Il y suffit par sa nature même, c'est pour se contenir qu'il en a besoin.

Ainsi le désir est, *côté conscience*, l'imagination d'un plaisir ; *côté corps*, un acte commençant. Ces deux éléments se combinent à des doses infiniment variées : il y a des cas où presque tout se passe en imagination et en rêverie ; il y en a où les gestes et les attitudes physiques occupent déjà toute la scène. Mais les deux y sont toujours.

Voilà le fait réel, observable : c'est le désir.

Tous les désirs, qui sont innombrables, se ramènent à quelques types que l'on peut appeler *tendances*, et qui se rencontrent chez tous les hommes. Étudier les tendances, ce ne peut être, par suite, qu'étudier les grands désirs qui sont naturels et universels : les grands désirs qui mènent le monde.

CHAPITRE I

LE DÉSIR DE PUISSANCE

Quiconque cherche à connaître la nature humaine — c'est-à-dire la nature de cette étrange espèce dont nous faisons partie, ce qui, tout à la fois nous permet de la comprendre un peu et nous interdit sans doute à jamais de la comprendre à fond, — doit fixer son attention sur ce que Nietzsche a appelé la *volonté de puissance*, que nous appellerons plutôt instinct ou désir de puissance, et qui est, sans contestation possible, un élément essentiel de cette nature.

Tout se passe comme si l'humanité, considérée soit dans son ensemble, soit dans chaque individu, était poussée, par une main irrésistible, vers une puissance sans cesse accrue.

I

Si nous examinons d'abord l'ensemble, l'humanité en marche, nous voyons qu'à peu près toute son

histoire, du moins dans la période civilisée, n'est pas autre chose que l'histoire de son progrès en puissance. Depuis la création des premiers outils, qui, déjà, multipliaient la puissance des bras, jusqu'aux machines actuelles, la conquête des forces matérielles se poursuit d'une façon irrégulière, mais implacable. A l'heure qu'il est, les machines qui fabriquent, celles qui déplacent, celles qui détruisent, dépassent les imaginations les plus aventureuses de nos pères. Une usine moderne, un paquebot moderne, un canon moderne, voilà les symboles.

La puissance d'un être est d'autant plus grande que l'effort à faire est minime pour un résultat énorme. Or c'est bien en ce sens que se fait le progrès : en pressant du bout du doigt sur un bouton, nous pouvons déclencher un cataclysme.

Pour tout réduire aux éléments simples, on pourrait dire que la civilisation matérielle est une *victoire continue sur l'espace et le temps.* Presque toutes les inventions : chemins de fer, automobiles, avions, télégraphe, téléphone, T. S. F., sont des conquêtes sur l'espace, de plus en plus vite traversé par les hommes ou par leur pensée. Et, du même coup, ce sont des conquêtes sur le temps, puisqu'il en faut de moins en moins pour passer d'un point à un autre, et que même, pour les transmissions à travers la planète, nous arrivons à l'instantané. Il n'y aurait guère comme exception que les découvertes médicales, mais c'est

qu'elles tendent à conserver l'homme lui-même, auteur de tous ces progrès. La médecine protège la vie, et la vie crée la puissance. Il apparaît en outre que cette marche est à peu près irrésistible. L'espèce humaine est entraînée vers la toute-puissance à peu près de la même façon que le système solaire vers la constellation d'Hercule. A supposer qu'un « bon tyran » vît, clair comme le jour, que les automobiles sont des machines pernicieuses, ou que les avions sont pour l'avenir une menace épouvantable, il est évident qu'il n'arriverait jamais à les supprimer — à moins qu'il ne découvrît des instruments encore plus rapides et plus terribles. C'est vraiment la pente qu'on ne remonte pas. Il ne manque pas de gens qui maudissent le téléphone, mais ils s'en servent : la puissance ne se refuse pas.

Si donc on recherche le sens de l'évolution humaine, tout est douteux, hors cela : le mouvement se dirige vers un but, encore lointain sans doute, mais qu'on entrevoit déjà : l'empire absolu sur les forces matérielles.

C'est même l'évidence de ce progrès qui a fait affirmer *le dogme vague du progrès* en général ; ce qui semble signifier : progrès en bonheur et progrès en moralité. Mais c'est là une simple analogie suspecte : le progrès en puissance seul *est un fait.* Les autres sont des actes de foi, actes de foi salutaires sans doute, féconds peut-être, mais qui n'ont rien à voir avec l'observation positive du réel.

II

Si maintenant nous considérons, non plus l'humanité, mais chaque individu, nous retrouvons, à plus petite échelle, ce même besoin, cette même poussée.

1. Chez tous, il y a d'abord le désir de puissance sous sa forme la plus nette, c'est-à-dire *le désir de commander*, de commander aux autres, d'être le chef, le supérieur, le meneur. Il existe plus ou moins, mais il existe en chacun de nous. L'institution antique de l'esclavage répondait à ce besoin. Sous des apparences autres, l'esclavage existe aujourd'hui encore, plus qu'on ne pense.

L'enfant commande dès qu'il en a la force : manœuvrer ses parents, les faire venir à ses cris, obtenir d'eux tout ce qu'il désire, très souvent devenir leur maître véritable : c'est son occupation continue.

Même les faibles, les humbles, les sous-ordre, les dociles, cherchent toujours leur revanche. Et souvent ils sont redoutables. L'esclave devenu maître est terrible. Le faible tenant à sa merci un plus faible que lui devient parfois féroce.

2. A défaut de commandement proprement dit, on cherche à *influer*, ce qui est la même chose, en plus discret : on donne des conseils et on entend qu'ils soient suivis. On s'efforce d'agir sur les autres par la persuasion ou la peur, ou la ruse, ou

le mensonge, ou l'argent — et aussi par l'éducation —, et même par la démonstration : qui dira ce qu'il peut y avoir d'autoritarisme dans un raisonnement dont l'apparence est purement intellectuelle ? Souvent la parole, le ton, l'accent trahissent l'impérialisme secret.

3. A défaut d'influence directe sur les autres, nous cherchons à agir sur eux par des moyens détournés. Chez les faibles, les malades, c'est alors le besoin qu'on s'occupe d'eux, qu'on les soigne, qu'on se prive pour eux, qu'on change de vie pour eux. Qui ne connaît le *chantage* par la maladie, par la névrose ? Le besoin de puissance est toujours là.

4. A défaut de puissance sur nos semblables, nous éprouvons le besoin de tenir le plus de place possible dans le monde. L'espace occupé nous donne déjà une impression de puissance. Dans un train, chaque voyageur rêve d'avoir un compartiment à lui tout seul : non pas seulement pour ses aises, mais pour se sentir un petit roi; son vœu suprême, c'est d'avoir tout le train pour soi. Celui qui ne peut abuser de sa force sur des êtres humains le fera sur ses animaux : là, au moins, il se venge. Enfin il y a des machines qui satisfont ce besoin de puissance irréductible : l'auto en est le modèle achevé.

Dans les affections humaines, ce besoin de gouverner, d'imposer sa volonté à l'*autre*, dénature et vicie tout. C'est véritablement le ver rongeur.

Les couples sont, neuf fois sur dix, perdus pour l'amour vrai sous cette redoutable impulsion ; chacun des deux êtres en présence, au lieu de *vouloir l'autre libre*, prétend au contraire, soit ouvertement, soit sournoisement, imposer son idéal, sa façon de penser et de sentir. « Je veux que tu me ressembles », ce serait le cri qu'on entendrait de toutes parts si les êtres trahissaient leur secret et profond désir. Il se trahit, d'ailleurs, et d'une façon à peine plus subtile, dans les attitudes, dans les entretiens, dans les discussions ; sans parler des *scènes*, chères aux vaudevillistes ; cette volonté de domination, cet effort pour être « tout le destin d'un être » est la parodie de l'amour.

Une fois averti de ce fond permanent de la nature humaine, on peut le retrouver sous les formes qui le déguisent plus encore et que bien des gens méconnaissent. En voici deux particulièrement curieuses.

D'abord, la taquinerie, avec toutes ses variétés. Les psychologues, et en particulier M. Pierre Janet, ont bien montré qu'elle est une attaque légère, une petite provocation qui a pour but de *vérifier notre puissance* sur un individu donné (1). Celui qui taquine fait, sans le savoir peut-être, une adroite expérience dont le sens est : « Jusqu'où peut-on aller, avec cette personne ? Jusqu'où va mon pouvoir sur elle ? » On pousse l'attaque jus-

(1) Bien entendu, elle est aussi autre chose, et notamment un jeu.

qu'à ce que le taquiné réagisse, se rebiffe ; ce sera la limite de notre puissance sur lui. L'enfant qui taquine le chat fait, visiblement, une expérience de ce genre. Il le caresse à rebrousse poil : le chat accepte. Il lui donne de petites tapes : le chat supporte. Il lui tire la queue : le chat se fâche. Maintenant, l'enfant est fixé : le chat est à sa merci jusqu'à cette limite ; plus loin, il vaut mieux ne pas se risquer — pour le moment. C'est ainsi que les brimades, dans les écoles, où chaque année entrent des inconnus, sont un moyen rapide de tâter le terrain, comme on dit, c'est-à-dire de savoir quel est le degré de docilité des nouveaux, ou, ce qui revient au même, l'étendue de notre pouvoir sur eux.

La cruauté émane de la même source. Elle est une perversion de l'instinct de puissance. Celui qui est cruel cherche à se prouver à lui-même sa force en faisant souffrir ; c'est donc une perversion de faible. Le fort se prouve sa force en faisant le bonheur de ceux qu'il approche et qu'il aime ; celui-ci, incapable de faire leur bonheur, les torture et se repaît de sa supériorité sur sa victime. C'est pour cette raison que le faux amour, celui qui n'est qu'un besoin de domination, est souvent cruel ; une certaine psychologie, factice et cynique, en a conclu que tout amour est fait de cruauté ; c'est prendre la parodie pour le modèle. Ce n'est vrai que de cette contrefaçon de l'amour.

Voici comment Nietzsche, dans la *Volonté de*

puissance, condense les déguisements de cet instinct. Il déclare qu'il reparaît « sous forme d'obéissance (subordination, fierté du devoir rempli, moralité), — sous forme de résignation, d'abandon, d'amour : divinisation de celui qui commande, comme compensation, et indirectement comme glorification de soi, — sous forme de fatalisme, — sous forme de tyrannie exercée sur soi-même : stoïcisme, ascétisme, renoncement, sanctification, — sous forme de critique, de pessimisme, d'indignation, de tracasserie, — sous forme de « belle âme », vertu, culte de soi, vie à l'écart, loin de la foule, conviction d'impuissance travestie en dédain..., ou bien on se crée momentanément l'apparence de puissance, sous forme d'ivresse... La plus grande élévation de la puissance chez l'homme, c'est ce qui crée le surhumain » (1).

III

Entre l'humanité et l'individu, il y a les groupes, plus ou moins vastes : familles, patries, corporations, associations de toutes sortes. Dans chaque groupement, nous retrouvons la même tendance. Dès qu'il se forme naît, avec l'âme collective, le désir de puissance correspondant. Une attraction irrésistible oriente les peuples vers des terres nouvelles. Les nations rêvent suprématie militaire,

(1) *Volonté de puissance,* p. 340.

débouchés commerciaux. L'effort colonial européen du XIXe et du XXe siècles, la folie commerciale de l'Allemagne avant 1914, la culture intensive de la force et de l'organisation dans la moderne Italie, sont des exemples assez connus. Les partis politiques ont aussi leur désir de domination. — Toute une politique d'alliances, d'héritages, de privilèges, tend à maintenir et à accroître la puissance des familles. Que dire des corps constitués, castes à peine éteintes : armée, magistrature, finances ; des syndicats de toutes sortes ? Pas un groupe qui ne prenne, aussitôt créé, son élan vers plus de puissance.

Cet impérialisme des groupes contribue d'ailleurs à former celui des individus que nous décrivions plus haut. En effet, ces groupes se présentent à nous comme des forces à contrebalancer, sinon à détruire. Enfant, on souffre parfois des exigences de la famille, citoyen de l'intransigeance de l'État, ouvrier de l'organisation patronale. Le seul moyen d'échapper, de sauvegarder son intégrité, est d'acquérir plus de force personnelle.

IV

Il nous est maintenant possible de porter un jugement sur le désir de puissance. Et ce jugement sera nécessairement double.

D'une part, ce désir est évidemment redoutable : d'abord il est une menace terrible pour le bonheur ;

en effet, il ne laisse jamais aucun repos. L'humanité, arrivée à un certain degré de puissance, ne peut pas s'arrêter, il faut aller encore plus loin et encore plus vite. Et ainsi cet instinct mène à l'*agitation* perpétuelle. De plus, il met entre les mains de l'homme des forces effrayantes. On entrevoit déjà le moment où, maîtres souverains des énergies physiques, chimiques, mécaniques, nous pourrons détruire d'un coup des pays entiers. Et alors tout dépendra du développement plus ou moins rapide de la moralité dans le même temps. Si la soif de justice et d'amour égale la puissance, on sera sauvé ; si, par malheur, cette puissance tombait entre des mains injustes, on serait perdu. Le drame est là, dans le retard, hélas ! trop à craindre, de l'esprit de justice par rapport à la puissance. Et surtout cet instinct est lui-même la source de toute injustice ; chaque être humain s'efforce d'imposer sa volonté aux autres : de là les abus de pouvoir de toute espèce, les rivalités, les haines, les cruautés, les perfidies ; et, bien entendu, ces conséquences sont agrandies infiniment quand il s'agit non plus des individus, mais des peuples. C'est alors l'impérialisme proprement dit et la guerre.

Et pourtant, il y a, d'autre part, dans cette dangereuse tendance, quelque chose d'admirable.

D'abord, elle a créé et crée encore la civilisation ; sans doute, il ne s'agit que de la civilisation matérielle ; mais elle est tout de même prodigieuse ; on

ne peut songer sans enthousiasme à cette conquête de la planète par l'homme. N'oublions pas d'ailleurs que les progrès de la science proprement dite ne font qu'un avec ces progrès de la puissance industrielle : pour asservir la nature, nous la connaissons de mieux en mieux, nous la pénétrons jusqu'à des profondeurs insoupçonnées, et les vues actuelles sur l'infiniment petit, sur les systèmes planétaires qu'enferme un atome, sont, à proprement parler, sublimes. La pensée, qui porte en elle un pareil univers, est, très précisément, quelque chose de divin.

De plus, le but vers lequel nous mène ce désir, — la toute-puissance sur le monde matériel — but encore lointain sans doute, mais qu'on entrevoit déjà, est d'une incontestable grandeur. Et il n'est guère possible d'y atteindre sans que la condition humaine s'en trouve changée de fond et comble, sans que se dévoilent des vérités merveilleuses qui, une fois contemplées en face, peuvent transformer les âmes elles-mêmes. Et il est sans doute impossible d'atteindre à cet empire sur la matière sans une préalable union des hommes, concentrant leurs efforts : *cercle*, évidemment, mais la réalité se joue des cercles vicieux.

Enfin le caractère ingénieux, souverain, irrésistible de cette tendance ne peut pas ne pas nous suggérer l'idée de quelque chose de surhumain. Visiblement, les hommes, ici, sont entraînés par

une force qui les dépasse infiniment. Quiconque est arrivé à la croyance en un dieu tout-puissant, partout présent et partout agissant, en qui toutes choses puisent leur être et leur destin, reconnaît sans peine, dans cet élan de l'humanité entière vers la puissance, l'action et l'impulsion divine, fond de nos âmes.

CHAPITRE II

L'AMOUR DE L'ÊTRE

C'est évidemment la tendance la plus simple, la plus élémentaire, animale et même végétale avant d'être humaine, ne devenant humaine que par une évolution, où l'intellect a la plus grande part.

Nous pouvons en distinguer deux formes : une normale, l'amour de soi ; une anormale, déviée : l'égoïsme.

I. — L'amour de soi.

L'amour de soi sort peu à peu de la simple *tendance à vivre.*

La tendance à vivre, ou plus exactement l'effort pour persévérer sans l'être (expression de Spinoza), se rencontre chez tous les vivants (et même, en un sens spinoziste, chez tous les êtres). Avant même de le considérer dans un individu, c'est dans *chaque partie*, dans chaque organe, dans chaque tissu, dans chaque cellule qu'il faut

l'observer. Chacun de ces éléments accomplit sa fonction, tend vers la nourriture, l'eau, l'oxygène ; le mouvement, ce n'est encore ni un désir ni un instinct : c'est le jeu même de la vie.

Si maintenant nous regardons l'organisme entier, l'individu dans son ensemble, ce même effort apparaît plus visible parce qu'il provoque des mouvements ou des actions extérieurs. Déjà les plantes soulèvent le sol pour monter vers la lumière. Les animaux les plus humbles, pour vivre, *prennent*, saisissent l'aliment, la proie, et, d'autre part, *écartent* d'eux ce qui leur nuit, l'ennemi, le contact blessant, soit par la fuite, soit par l'attaque et la destruction.

Quand la conscience se développe dans l'animal, la tendance à vivre devient vraiment besoin, instinct et même désir. L'être ne se borne plus à faire, au moment utile, le mouvement qui lui assurera sa proie. Avec la conscience, la *mémoire* et la *prévision* sont nées. Il se propose comme but, à plus ou moins longue échéance, les actions qui lui donneront l'aliment, le refuge, la chaleur. Il *désire* les exécuter. On ne peut guère dire, si ce n'est par métaphore, qu'un arbre désire respirer et fleurir. Mais on peut dire en toute vraisemblance qu'un fauve désire boire ou désire prendre sa proie. C'est donc ici vraiment qu'on entre dans la sphère du désir. L'animal désire retrouver un bien-être connu, rétablir un équilibre perdu, mais dont il a une vague réminiscence.

Chez l'homme, la tendance à vivre et le désir de ce qui sert à vivre devient, par le progrès de la réflexion, *amour de la vie.* Car l'homme a des conceptions, des idées que n'avait pas l'animal. Il a l'idée de la mort et l'idée de la vie, qui n'est guère possible que si on a l'idée de la mort. L'animal n'a pas la crainte de la mort ; il a des instincts et des réflexes qui l'empêchent de mourir, ce qui est tout autre chose. Et il a des désirs pour ce qui le fait vivre, sans concevoir la vie et sans aimer, à proprement parler, la vie.

Enfin cet amour de la vie va devenir peu à peu *amour de soi.* Jusqu'ici on ne peut guère dire que l'être s'aime lui-même : Il vit, voilà tout, et fait effort pour conserver cette vie. Cet effort se transforme en amour de soi le jour où il y a vraiment un soi, un moi, où l'individu s'est distingué des autres, a pris conscience de son unité, se voit lui-même comme une personne qui se maintient identique à travers la durée. Alors il agit réellement pour soi, cherche ses plaisirs, écarte ou fuit la douleur, calcule les conséquences probables de ses actions, ménage son *intérêt.* Ce moi qui s'est peu à peu dégagé devient l'objet de ses soins, de ses efforts, de son dévouement ; il est aimé, au sens précis du terme.

Dans un tel sentiment, il n'y a rien que de normal, et même de fécond. Un être qui ne s'aime pas lui-même, qui travaille à se diminuer, qui cherche à se nuire ou à se détruire,est un malade. L'amour

de soi n'est pas l'égoïsme. L'égoïsme n'en sera qu'une déviation et une corruption.

II. — L'ÉGOISME.

Il y a deux façons de s'aimer soi-même : une façon raisonnable et bonne, qui consiste à chercher son intérêt en même temps que celui des autres ; une déraisonnable et vicieuse, qui consiste à s'aimer à l'écart des autres et, au besoin, aux dépens des autres. C'est cette façon déraisonnable de s'aimer qui est proprement l'égoïsme.

Il consiste donc à *se préférer* décidément aux autres, à faire du *moi* le centre du monde. L'égoïste a opté pour lui, définitivement. Il envoie les autres à la peine ou au danger.

Comment s'explique cette corruption de l'amour normal de soi ? Il semble que ce soit par la rencontre de trois causes, dont l'égoïsme est en quelque sorte la synthèse.

Tout d'abord, il y a ce fond d'amour de soi sans lequel, bien entendu, rien ne se développerait. Puis il y a, ce qui est très grave, la *nature même de la conscience.* Chacun de nous ne connaît et ne connaîtra jamais que ses propres plaisirs et ses propres douleurs. Ceux des autres, nous les supposons, nous les devinons, nous ne les sentons pas directement. Voilà le fait indéniable. Il en résulte que ce qui me concerne risque de prendre pour moi une importance énorme ; que je suis réelle-

ment pour moi le centre de l'univers, pour ne pas dire tout l'univers. Il faudra des réflexions morales ultérieures pour me faire passer à un autre point de vue, pour me faire comprendre que chaque conscience est aussi pour elle-même un centre, et que, par suite, toutes les personnes ont une valeur égale : ce sera la justice. Mais l'état de nature, c'est *le moi* ne connaissant réellement que lui-même, et par conséquent risquant de ne s'intéresser qu'à lui. — Enfin intervient une éducation maladroite, qui ne réagit pas contre ce risque, qui n'apprend pas à l'enfant à *penser aux autres*, et surtout à *agir pour les autres*, à donner, à partager, à faire de petits ou grands sacrifices, à servir.

Il y a, nous le savons, une multitude de formes d'égoïsme. Mais on peut les ramener à deux types tranchés, dont elles se rapprochent plus ou moins. Il y a l'égoïsme du faible et l'égoïsme du fort. Le premier, c'est celui qui consiste à ne rien donner parce qu'on n'a pas la puissance de donner ; à ne jamais rien faire pour les autres, à les laisser se tirer d'affaire sans nous : les secourir nous fatiguerait trop. C'est une sorte d'égoïsme d'abstention, qui souvent se masque, suivant la règle, d'un euphémisme. « On est juste, on ne fait de mal à personne, on laisse la paix aux gens ». L'euphémisme, comme on sait, est le grand moyen de mensonge à soi-même.

L'égoïsme du fort, c'est, au contraire, l'égoïsme absorbant, conquérant, dévorateur, c'est celui de

l'*homme de proie*. Il sait que les autres existent et se sert d'eux comme d'instruments. C'est celui de l'homme d'affaires sans scrupules, de l'ambitieux sans bonté ; mais là nous touchons au désir de puissance, objet de notre étude précédente.

Bien entendu, il y a des variétés : l'égoïsme *indifférent*, qui *ne pense même pas* aux autres, qui ne tient pas compte de leur existence ; sans méchanceté donc, celui-là, simplement égoïsme, l'égoïsme pur ; — l'égoïsme réceptif, qui consiste non pas à imposer sa volonté aux autres, mais à s'arranger pour être toujours celui qui reçoit, celui pour qui on se dévoue, pour qui on se prive, pour qui on se gêne. Celui-là sait que les autres existent, et qu'il est très utile qu'ils existent ; — l'égoïsme du *passionné*, prêt à tout sacrifier à ce qu'il adore.

Suivant une très jolie formule de Mérédith, dans son roman *l'Egoïste*, un égoïste est à la fois pour lui-même un père et un fils ; il se soigne, se « dorlotte » comme on fait à son enfant ; il se vénère comme on fait à son père.

CHAPITRE III

LE DÉSIR DU BONHEUR

Que le désir du bonheur soit un des grands désirs humains, il n'est aucunement besoin de l'établir. Il faut seulement bien savoir ce que cela veut dire.

I

C'est l'imperfection, hélas ! trop connue, de presque toutes les joies humaines qui a suscité le vœu ou le rêve du bonheur. D'abord ces joies sont presque toujours mélangées ; il est rare qu'il ne s'y mêle pas une inquiétude, une angoisse, un regret, un remords ; presque toujours il y a « une épine ». De plus, et c'est là l'objet de la plainte universelle, elles sont sans durée, ou du moins sans stabilité ; ou bien une grande douleur survient ; ou bien de petits soucis, de petits tracas ; ou bien, par le jeu même de la vie et la transformation incessante des êtres, ce qui nous enchantait cesse de nous combler. Enfin, elles sont trop

dépendantes des circonstances extérieures. L'être le plus sage, le plus maître de lui, n'est pas affranchi du destin externe : il le réduit sans doute, et plus qu'on ne croit, mais il ne l'annule pas. L'accident, la maladie, peuvent toujours nous atteindre, soit directement, soit dans ceux qui nous sont proches. Et ainsi toute félicité est, comme on le sait, fragile.

Par réaction contre ce triple défaut, l'humanité conçoit, sous le nom de *bonheur*, un *état idéal*, qui se trouve par là même déterminé.

D'abord ce serait un état de *non-douleur*. C'est là le fond même de l'idée de bonheur : ne plus souffrir ! Pour les milliers « d'êtres de l'abîme », c'est de cela seulement qu'il s'agit : ne plus souffrir de la faim, du froid, de l'angoisse du gîte, de la misère et de la maladie. C'est si bien l'élément primordial que certains penseurs en ont fait le tout, et n'ont vu dans le bonheur qu'un état négatif, l'absence de douleur.

Il est pourtant évident que ce n'est là que la première condition : ne pas souffrir est le commencement ; mais il est certain que nous rêvons autre chose. Car alors l'idéal serait de ne pas être. Or, il y a eu des doctrines qui ont proposé comme but suprême le néant. Mais ce sont des doctrines, des systèmes savants ; et il est hors de doute que ce n'est pas le vœu spontané des êtres humains.

Il s'agit donc d'un état où régnerait la joie. Quelle joie ? Nous n'avons plus à répondre,

car c'est là qu'apparaissent les variétés individuelles. Les uns, s'ils avaient un instant entre leurs mains la lampe d'Aladin, demanderaient tout de suite une plénitude de plaisirs physiques ; d'autres demanderaient surtout des joies artistiques ; d'autres des joies sentimentales ; d'autres la volupté de comprendre et de savoir. Peut-être le bonheur absolu — puisqu'il ne s'agit que d'un idéal — envelopperait-il toutes ces joies ensemble. Mais, en fait, la plupart des individus *rêvent* plus spécialement de l'une d'entre elles, et plus profondément.

De plus, cet état idéal est conçu comme durable, comme stable, — à la limite comme éternel. Au fond, il y a une idée de repos après l'agitation ; de calme, de port après la tempête. Sans doute, nous apprécions le plaisir même de l'action, de la recherche, de la poursuite, du jeu, du risque. Mais ce jeu a un caractère provisoire ; c'est le plaisir du mouvement vers le but, ce n'est pas le but. Il y a, dans notre idée du bonheur, comme une nostalgie d'un paradis perdu. Très exactement, le bonheur est conçu comme ne dépendant plus du temps, comme soustrait à la durée. C'est ainsi que l'ont défini des philosophes comme Epicure et Plotin. C'est ce qu'exprime avec une singulière précision Rousseau dans ce passage des *Rêveries d'un promeneur solitaire* (5e rêverie). « S'il est un état où l'âme trouve une assiette assez solide pour s'y reposer tout entière et rassembler là tout son

être, sans avoir besoin de rappeler le passé ni d'enjamber sur l'avenir, où le temps ne soit rien pour elle, où le présent dure toujours, sans néanmoins marquer sa durée et sans aucune trace de succession... tant que cet état dure, celui qui s'y trouve peut s'appeler heureux, non d'un bonheur imparfait, pauvre et relatif, tel que celui qu'on trouve dans les plaisirs de la vie, mais d'un bonheur suffisant, parfait et plein, qui ne laisse dans l'âme aucun vide qu'elle sente le besoin de remplir. »

Enfin, c'est un état de joie *consciente*, *pensée*. Nous avons l'idée que, pour être heureux, il faut savoir qu'on l'est, qu'un animal, un enfant même, ont du bien-être, mais ne peuvent être dits proprement heureux. Le bébé satisfait évoque pour *nous* un tableau de bonheur ; mais lui n'en sait rien. Il y a, dans le bonheur tel que nous le concevons, un élément de contemplation, et même, comme le disait si profondément Aristote, *il est une sorte de contemplation*.

Tel est, semble-t-il, le sens du mot *bonheur*. C'est donc d'un *idéal* qu'il s'agit, état stable de joie consciente d'elle-même et sans mélange.

Remarquons tout de suite que c'est là, de toute évidence, un état inaccessible, si l'on veut l'absolu. Pratiquement, le bonheur humain sera l'état qui se rapprochera le plus de celui-là.

II

Cet état, l'humanité entière tend vers lui. Évidence, si on entend seulement par là une généralité vague, mais proposition discutable au contraire, si on la prend dans toute sa précision, et qu'il est indispensable d'établir.

Si, en effet, nous considérons l'ensemble, nous pourrons dire que l'humanité se divise en deux sections, sans doute très inégales.

D'une part, la grande majorité des individus espèrent le bonheur pour eux-mêmes et ici-bas. Tous l'ont espéré, dans une période au moins de leur vie. On pourrait même dire que c'est là ce qui définit la jeunesse : elle dure tant qu'on croit au bonheur. La vieillesse, à tout âge, c'est de n'y plus croire.

D'autre part, il y a ceux qui ont désespéré du bonheur terrestre. Mais ceux-là n'ont pas perdu ce désir si profond : ils n'ont fait que le transposer. Tantôt — et c'est le cas des croyants de toutes les grandes religions, ils l'assurent pour une vie future : mais c'est toujours le bonheur ; tantôt — et c'est le cas des non-croyants — ils l'espèrent non plus pour eux-mêmes, mais pour leurs descendants : autre façon de croire à l'immortalité. Ainsi donc, *tous* le désirent et l'espèrent. Le plus désabusé, le plus pessimiste des hommes, désire au moins *le bonheur de ceux qu'il aime*,

tant c'est le vœu qui survit toujours, que rien jamais, sauf peut-être certaines démences, ne parvient à réduire au silence.

Remarquons seulement ici que, pour le croyant, pour celui qui reporte le bonheur dans une vie future, ce désir en rencontre un autre — que nous aurons à étudier — qui se combine avec lui : c'est le désir de justice. Le vœu devient alors celui-ci : le bonheur pour ceux qui l'ont mérité, le bonheur pour les bons. Synthèse de deux tendances très différentes, dont l'une limite l'autre.

III

Pour trouver le bonheur, les hommes s'engagent dans deux voies divergentes : les uns croient le saisir dans les événements que leur offre la vie, les autres dans un repliement sur eux-mêmes.

De ces deux voies, la première est de beaucoup la plus fréquentée. L'immense majorité des êtres humains est tournée vers le monde extérieur et attend de lui ses joies. On croit qu'il renferme *des biens* dont la possession assure une existence délicieuse : argent, bien-être matériel, santé, beauté physique, charme des réceptions mondaines. Plus séduisante parfois est la gloire (du champion, de l'artiste, du poète, du conquérant). Et l'amour lui-même est recherché comme un bien extérieur, par une impardonnable et fréquente aberration,

qui en fait une aventure, ou une poursuite, ou une égoïste victoire.

Mais ces biens sont fuyants et capricieux. Pourtant, ceux mêmes qui en prennent conscience ne cessent pas de les convoiter. Ils demandent alors à leur imagination de les transfigurer d'abord, et bientôt de les créer de toutes pièces : le rêve est là qui offre ses illusions. Et si ce rêve oublie qu'il n'est qu'un rêve, il va vers la folie heureuse et le délire mégalomane ; si le songe est lui-même décevant, ces chercheurs de bonheur se jettent éperdument dans les distractions, les *divertissements* : plaisirs, tapages, mouvement, vitesse, sensations fortes, imprévu, griseries de toutes natures, secousses si variées que le cœur ne reconnaît plus son propre rythme.

Voilà la voie fréquentée. Il reste un tout petit nombre qui cherchent ailleurs, dans une vie plus secrète. Ils comprennent qu'*en eux seuls* est le principe d'une joie sûre et ils entreprennent de se préparer à *bien accueillir l'événement*, *quel qu'il soit*. Ce n'est pas le destin externe qu'ils visent à modifier, mais leur âme même, qu'il s'agit de rendre forte, harmonieuse, maîtresse d'elle-même ; c'est la méthode de Socrate, opposant à la mort injuste la certitude inébranlable de son idéal. C'est celle des stoïciens, regardant tout comme *indifférent*, *tout sauf la vertu*. C'est la méthode d'Epicure, créant en lui-même, par la liberté de sa pensée, un asile où aucun ennemi ne peut pénétrer.

Quelques mystiques du bonheur vont encore plus loin. Pour nier plus résolument les biens passagers, ils s'appliquent à échapper au temps, et, plongés dans l'éternel, ils ne voient plus les choses du monde et leur vie elle-même que comme des apparences lointaines, vagues et inexistantes. Rendus à une sorte de vie supra-terrestre, ils touchent peut-être le bonheur divin, le bonheur absolu.

IV

Cette recherche universelle semble vouée à l'échec. Car il y a une illusion à son principe.

La tendance que nous étudions en ce moment est une tendance égoïste, ou du moins personnelle. C'est pour lui-même que chacun cherche le bonheur, par des voies d'ailleurs diverses. Or, l'individu n'est pas, en fait, détachable du groupe, des groupes multiples dont il fait partie : famille, cité, humanité. En visant son propre bonheur, il commet donc une erreur. Bon gré, mal gré, il reste immergé dans le milieu social. Quoi qu'il fasse, il souffrira de la souffrance des autres. Tout ce qui atteint le groupe aura son contre-coup sur chacun de nous. Chercher *son* bonheur, c'est à peu près l'illusion d'un passager pour qui l'important serait non pas la sécurité générale du navire, mais la ceinture de sauvetage sur laquelle il compte pour se tirer lui-même d'affaire en cas de naufrage. En réalité,

tout le monde arrivera au port ensemble, ou bien on sera noyé tous ensemble.

Cette inévitable influence des destins du groupe sur notre destin personnel s'exerce de deux façons : d'abord par la sympathie, qui est un fait normal humain. Il est réellement fort difficile d'être heureux dans un milieu qui ne l'est pas. Quand on sait que des milliers de nos semblables meurent de faim ou sont sans gîte, être en pure joie n'est pas si simple qu'on pourrait croire. Sans doute le parfait égoïste réussirait peut-être ce tour d'adresse, mais il sera atteint quand même : par la *solidarité*, c'est-à-dire l'étroite dépendance où nous sommes les uns des autres. Même sans sympathiser avec ceux qui souffrent, nous risquons toujours de subir les effets de leurs souffrances. Nous dépendons de la santé, de la prospérité, de la moralité générales. Une épidémie, une guerre, l'existence du vice, du crime, de la mauvaise volonté ambiante, menacent la sécurité et le bien-être du plus ingénieux égoïste.

Il en résulte que l'aspiration au bonheur ou bien demeure vaine et impuissante, avec des heures radieuses, mais fugitives, ou bien se transforme elle-même en une autre : l'aspiration au bonheur d'autrui : d'un ou de quelques autres, et finalement de tous les autres.

APPENDICE AUX CHAPITRES PRÉCÉDENTS

Nous n'étudierons pas ici en détail l'amour de la propriété. Sans doute c'est un désir puissant et presque universel. Sa forme moderne : l'*amour de l'argent*, la course acharnée vers la richesse, nous n'en connaissons que trop la souveraineté redoutable. Et ce désir est, pour le *sociologue*, d'un intérêt extraordinaire, puisque la vie des sociétés est, pour la plus grande partie, dominée par la question économique. Mais ceci dit, il reste que le désir de la richesse n'est tout de même pas un désir primitif, un des éléments simples de la vie humaine. Il est complexe, formé d'autres désirs. Je puis chercher l'argent *pour vivre* ; — je puis le chercher en vue du *plaisir*, du *bonheur* ; — je puis le chercher pour *faire du bien* à mes semblables : — surtout je puis le chercher pour accroître *ma puissance*, sur les choses et sur les hommes. Il est visible que mon désir change singulièrement de nature suivant ces divers cas, et que la tendance à la richesse se ramène à l'un ou à plusieurs des autres désirs. Sans doute il y a des gens qui aiment l'argent *pour l'argent* ; mais c'est alors l'aberration de l'avarice : nous ne sommes plus en présence d'une tendance normale.

CHAPITRE IV

L'ORGUEIL

I

Sous sa forme type, l'orgueil est la croyance en notre supériorité, en notre valeur incomparable ; la conviction de notre importance dans l'univers. Le *moi* est mis au sommet. Il est divinisé.

L'orgueil se distingue ainsi de la vanité d'une part, de l'égoïsme de l'autre. La vanité — nous le verrons bientôt — est l'amour passionné des louanges. Or, l'orgueil *peut* aimer les louanges ; mais il peut aussi les dédaigner. A son comble, il les méprise; sûr de son excellence, l'orgueilleux est insensible à l'opinion des autres. Quant à l'égoïsme, nous savons qu'il est l'amour déréglé de soi, de son plaisir, de son bien-être. Or, l'égoïste peut avoir très peu d'orgueil : il y a des égoïstes chétifs, humbles, malades. L'égoïsme est plutôt *amour* de soi, l'orgueil *admiration* de soi.

Tel est l'orgueil, sous sa forme achevée.

Or, ce qui éveille l'attention, c'est la contradiction qui existe dans les jugements portés sur l'orgueil. Souvent, il est considéré comme le pire des vices, comme un péché, un péché capital, source de tous les maux : c'est proprement le vice satanique. Voilà notamment le verdict de la religion. Mais souvent aussi il est considéré comme un principe de noblesse, comme un admirable ressort de moralité : c'est lui qui nous pousse à ne jamais déchoir, à ne jamais consentir à rien de bas, à rester digne de notre propre estime. C'est l'orgueil stoïcien. C'est aussi celui dont beaucoup d'écrivains font un magnifique éloge. Rappelons-nous ces vers de Musset :

L'orgueil, c'est la pudeur des femmes, la constance
Du soldat dans les rangs, du martyr sur la croix ;
L'orgueil, c'est la vertu, l'honneur est le génie ;
C'est ce qui reste encore d'un peu beau dans la vie,
La probité du pauvre et la grandeur des rois. »

Voilà donc, sur l'orgueil, des jugements exactement contraires. A ce degré d'opposition, toute conciliation est impossible. Évidemment, *on ne parle pas de la même chose.* Sous ce même nom d'orgueil, on désigne tantôt un bel élan, tantôt un vice démoniaque. Il y a donc une distinction à faire. Comme il arrive souvent, c'est cette distinction qui permettra de voir clair.

II

Nous avons, au début de ce chapitre, défini l'orgueil type. Mais l'orgueil ne se présente pas toujours sous cette forme achevée, où il est divinisation du moi. En pratique, il prend deux formes très différentes, que l'on pourrait appeler l'*orgueil-croyance* et l'*orgueil-tendance*, et qui sont toujours confondues dans le langage courant.

L'orgueil-croyance, c'est celui que nous avons posé comme type : c'est la conviction de notre valeur incommensurable et de notre excellence. C'est celui-là qui est satanique. Il entraîne en effet toutes sortes de vices, comme nous le verrons tout à l'heure. Il est d'ailleurs évident d'emblée que se croire admirable est une illusion d'optique qui doit se payer assez cher.

Mais quand on parle d'orgueil, c'est souvent de tout autre chose qu'on parle. Il s'agit de l'orgueil-tendance, de l'orgueil-aspiration. C'est alors non plus une conviction, mais *un effort*: un effort ascensionnel, un effort pour devenir excellent, un désir de pouvoir un jour s'admirer soi-même, et non une admiration actuelle et béate de soi. L'orgueilleux, en ce deuxième sens, est celui qui *veut s'élever très haut.* Mais il peut très bien ne pas se croire très haut. Et même on peut dire sans paradoxe, sinon d'apparence, que cet orgueil peut s'allier à la modestie. L'être se sait plein

de faiblesses et d'imperfections : et en cela il est modeste ; mais il espère et il prétend devenir fort et merveilleux ; et en cela il est orgueilleux.

C'est, sans aucun doute, à cet orgueil-tendance que pensent ceux qui font de l'orgueil un éloge enthousiaste. En effet, celui-ci est fécond, il est réellement source de dignité, d'honneur, de vertu. Celui qui en est possédé ne se permettra jamais rien de lâche ou de bas. Pour devenir celui qu'il veut être, tout en sachant qu'il en est loin, il est capable de durs combats, de vrais sacrifices, d'héroïsme.

Il ne faudrait pas croire, pourtant, que cet orgueil soit sans dangers : car *il risque toujours de dégénérer en l'autre.* Quand on désire tant être admirable, il advient assez aisément qu'on se figure l'être déjà. Et, dans le fait même de le désirer, il y a déjà un levain d'orgueil-croyance, car il faut au moins croire qu'on a en soi l'étoffe d'un être merveilleux, ce qui, déjà, n'est plus modeste.

Mais, ces réserves faites, il est clair qu'il s'agit là de deux sentiments de valeur très différente. C'est au premier que s'adressent les réprobations. C'est au second que s'adressent les éloges. Et ainsi la contradiction qui nous étonnait est éclaircie.

III

Il n'en est pas moins vrai que l'orgueil proprement dit c'est l'orgueil-croyance. L'instinct pri-

mordial, c'est l'instinct qui fait du moi le centre du monde. Le moi centre du monde était objet d'amour, et donc d'égoïsme. Le moi centre du monde est objet de culte, et donc d'orgueil. Égoïsme et orgueil sortent de la même tige.

C'est donc cet orgueil-là que nous devons étudier maintenant. L'autre, l'orgueil-aspiration, nous le retrouverons plus tard, dans les tendances morales, fondu avec l'honneur et la dignité personnelle.

Quels sont donc les effets de cet orgueil-croyance ?

Il convient de les étudier chez l'*orgueilleux*, c'est-à-dire chez l'individu qui non seulement a de l'orgueil, comme tous les hommes, mais dont l'orgueil est la tendance dominante, le trait de caractère essentiel. Les conséquences apparaîtront mieux.

Ces conséquences, d'une part, *se déduisent* logiquement ; d'autre part, elles *s'observent* en fait chez l'orgueilleux.

La première c'est le *dédain*, le caractère hautain, méprisant. L'orgueilleux, en effet, s'attribuant une valeur si haute, est entraîné à faire peu de cas des autres. Il établit une perpétuelle comparaison en sa faveur ; tout lui semble infime par rapport à lui.

La deuxième est l'*égoïsme*. L'égoïsme diffère de l'orgueil, nous le savons, mais il peut en résulter. En effet, ce moi admirable, ce moi si précieux, il est naturel, et *il paraît juste* de l'aimer, de le soi-

gner, de lui épargner toute peine, de lui donner tous les plaisirs.

Une troisième est l'*injustice*, c'est-à-dire l'immoralité même. Ce moi qui se croit à ce point supérieur, comment ne serait-il pas prêt à sacrifier les autres à sa gloire, à les traiter comme des moyens ? comment n'arriverait-il pas à croire que la règle n'est pas faite pour lui ? comment ne s'attribuerait-il pas la part du lion ?

Une quatrième est l'*ingratitude*, trait fréquent du caractère orgueilleux. Car, si grand que soit le bienfait, il m'était dû : c'est le raisonnement, ou la réaction instinctive, de tout orgueilleux. La Rochefoucauld écrit cette maxime, qui condense toute la psychologie de l'ingratitude : « L'orgueil ne veut pas devoir et l'amour-propre ne veut pas payer » (maxime 228).

Une cinquième est l'*aveuglement sur soi.* En fait, il est souvent extrême et ridicule. L'orgueilleux ne peut ni ne veut voir ses faiblesses. Par suite, il lui est impossible de voir clair. Tout ce qui rabaisserait l'idole est nié d'emblée; cet aveuglement s'étend à tout ce qui le touche : parents, enfants, amis. Tous ces êtres sont admirables dans la mesure où ils sont quelque chose de lui. Et c'est ainsi qu'il y a un orgueil familial, à peine moins ridicule que l'orgueil individuel, une façon de dire qu'on est, dans cette famille, d'une essence incomparable.

Cet aveuglement sur soi fait que l'orgueilleux

est *imperfectible.* Comment s'amender, puisqu'il ignore ses imperfections ?

Et, finalement, il en vient à une réelle *horreur de la vérité.* Il y a chez l'orgueilleux un tel refus de voir ses faiblesses, qu'il déteste ceux qui les lui montrent. Pascal a écrit sur ce point une des pages les plus merveilleuses de toute la littérature ; la voici : « La nature de l'amour-propre et de ce *moi* humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi. Mais que fera-t-il ? Il ne saurait empêcher que cet objet qu'il aime ne soit plein de défauts et de misères ; il veut être grand, et il se voit petit; il veut être heureux, et il se voit misérable ; il veut être parfait, et il se voit plein d'imperfections ; il veut être l'objet de l'estime des hommes, et il voit que ses défauts ne méritent que leur aversion et leur mépris. Cet embarras où il se trouve produit en lui la plus injuste et sa plus criminelle des passions qu'il soit possible de s'imaginer, car il conçoit une haine mortelle contre cette vérité qui le reprend et qui le convainc de ses défauts... Il met tout son soin à couvrir ses défauts et aux autres et à soi-même, et il ne peut souffrir qu'on les lui fasse voir ni qu'on les voie... N'est-il pas vrai que nous haïssons la vérité et ceux qui nous la disent, et que nous aimons qu'ils se trompent à notre avantage, et que nous voulons être estimés d'eux autres que nous ne sommes en effet... Ainsi la vie humaine n'est qu'une illusion perpétuelle : on ne fait que s'entre-tromper et s'entre-flatter.

Personne ne parle de nous en notre présence comme il en parle en notre absence. L'union qui est entre les hommes n'est fondée que sur cette mutuelle tromperie, et peu d'amitiés subsisteraient si chacun savait ce que son ami dit de lui lorsqu'il n'y est pas, quoiqu'il parle alors sincèrement et sans passion... C'est cette mauvaise délicatesse qui oblige ceux qui sont dans la nécessité de reprendre les autres de choisir tant de détours et de tempéraments pour éviter de les choquer. Il faut qu'ils diminuent nos défauts, qu'ils fassent semblant de les excuser, qu'ils y mêlent des louanges et des témoignages d'affection et d'estime. Avec tout cela, cette médecine ne laisse pas d'être amère à l'amour-propre. Il en prend le moins qu'il peut et toujours avec dégoût, et souvent même avec un secret dépit contre eux qui la lui présentent... Nous haïssons la vérité, on nous la cache; nous voulons être flattés, on nous flatte ; nous aimons à être trompés, on nous trompe. »

Enfin l'orgueil *peut* créer la vantardise et la fatuité ; il ne les crée pas toujours, mais souvent. Pensant tant de bien de soi, on en vient aisément à le dire. « Moi, moi, moi », devient le sujet constant des entretiens; sans doute l'orgueilleux supérieur s'en abstient et garde le silence sur lui-même. Mais le médiocre proclame son admiration de soi, ou tombe dans la fausse modestie, ce qui est le pire de tout.

Voilà quelques-uns des effets de ce vice *capital* :

et il y en aurait bien d'autres : l'envie, la révolte contre toute règle, l'outrecuidance stupide, etc. Et n'oublions pas qu'il y a une folie de l'orgueil, qui est la folie des grandeurs, ou *mégalomanie.*

IV

L'orgueil est assurément une des tendances universelles de l'homme.

Sans doute l'orgueil démesuré, qui fait le caractère orgueilleux, n'est pas universel. Mais il y a, chez tous, un fond d'orgueil. Quelques maximes de La Rochefoucauld expriment cette vérité d'une façon précise et incisive : « Si nous n'avions point d'orgueil, nous ne nous plaindrions pas de celui des autres. — L'orgueil est égal dans tous les hommes, et il n'y a de différence qu'aux moyens et à la manière de le mettre au jour. — L'orgueil se dédommage toujours, et ne perd rien lors même qu'il renonce à la vanité. — Nous aimons toujours ceux qui nous admirent. »

Pourquoi cette universalité ? La source est celle-là même que nous avons découverte pour l'égoïsme. Je ne connais jamais directement que moi. Les autres, je ne les connais qu'indirectement, par une sorte de raisonnement et de projection de moi-même. Il en résulte que ce moi tend à prendre une importance immense dans le monde, dont il est vraiment, *du point de vue psychologique*, le centre et le foyer.

CHAPITRE V

LE DÉSIR DE LOUANGES

I

Nous savons déjà que ce désir se distingue de l'orgueil, et même parfois en est l'opposé. L'orgueil était la très haute opinion de nous-même sur nous-même. Il s'agit maintenant de l'opinion des autres. Le désir de louanges est le désir de donner de soi aux autres une bonne opinion. Par suite, tout ce qui manifeste cette opinion nous est savoureux : les compliments de toutes sortes, les applaudissements, la réputation, la célébrité, la gloire, toutes choses qui ne sont, au fond, que des louanges, à tous les degrés. Par suite encore, il y a une souffrance réelle causée par le blâme, par les critiques, par les vérités dures, par le mépris d'une personne, par le mépris public.

Cette tendance a pour nom l'*amour-propre* (au sens actuel de cette expression, qui, autrefois, signifiait *amour de soi*, au sens large).

Pourquoi ce désir de l'approbation des autres, si universel et si fort, et qui explique la conduite d'une multitude de nos semblables? Pourquoi la louange est-elle si douce, la critique si amère ?

Il semble qu'il y aurait deux raisons principales.

D'abord la louange est une preuve de notre puissance et nous retrouvons là cet instinct de puissance qui nous est apparu comme l'impulsion humaine fondamentale En effet, la louange nous atteste que nous avons imposé aux autres la vision de nous que nous voulions leur donner; c'est donc bien d'un pouvoir sur eux que nous prenons conscience. Et ce qui le prouve, c'est que les *compliments non désirés* ne font aucun plaisir, ou même sont intolérables, seraient-ils absolument justes. Pensons au *violon d'Ingres.* Tel artiste, totalement indifférent aux éloges qui s'adressent à ses œuvres, vibrera délicieusement si on admire en lui le sportman ou le joueur d'échecs.

Mais il y a une autre raison : c'est que *notre propre opinion sur nous dépend de celle des autres;* vérité importante selon nous, et dont il faut bien se rendre compte. Tout d'abord, il est à peu près impossible de juger soi-même sa propre valeur. On ne se connaît guère, et même si on se connaissait, on ne s'apprécierait pas par là-même. Même physiquement, on se voit mal, et nous savons trop qu'on s'apprécie sans sûreté. Les miroirs même nous trompent. Et nous constatons chaque jour

les illusions invraisemblables de certaines gens, pourtant clairvoyants par ailleurs, sur leurs charmes physiques. Or, il est encore bien plus difficile d'estimer sa propre intelligence ou son propre caractère. Si vous vous repliez sur vous-même pour découvrir si vous êtes très intelligent, vous ne trouverez pas de réponse. Il en résulte que notre jugement sur nous, impossible à porter directement, se forme par apports de l'extérieur. Ce sont les jugements que les autres ont formulés sur nous qui fusionnent et composent une sorte de moyenne, qui est notre opinion sur nous-même. Il ne s'agit nullement d'une intuition, d'une connaissance immédiate de nous : c'est une résultante. Notre image réfléchie nous arrive du dehors. Et, finalement, nou allons dans la vie en portant une vision de nous-même qui est en grande partie le reflet de la vision de nous par les autres. Et ainsi il est aisé de comprendre pourquoi nous sommes si sensibles à l'opinion d'autrui. C'est que la nôtre en est faite.

Dès lors cette tendance vers la louange, tout en étant très *naturelle*, et certainement universelle, nous apparaît comme étant cependant *dérivée*. Elle procède de deux tendances plus primitives : le désir de puissance et l'orgueil. Elle diffère des deux sans doute parce qu'elle en est la synthèse.

Si nous voulons maintenant apprécier la valeur de ce désir, nous déclarerons d'abord qu'il est

absolument normal et sain : un enfant insensible à la louange est un anormal. Nous reconnaîtrons même que, parmi les mobiles humains, c'est encore un des plus honorables et même des plus nobles. Le désir de l'estime, le désir de la gloire sont des ressorts puissants, et combien plus souhaitables que tant d'autres, crainte des punitions ou désir du gain. Le sentiment même de l'honneur — sentiment dont nous verrons plus loin l'excellence — est, au moins en partie, une forme de l'amour de la louange, c'est proprement le désir de l'estime et de l'approbation, non pas de tous les hommes, mais d'un certain cercle choisi : de nos pairs, des hommes de notre sang ou de notre rang, ou de notre carrière.

Il serait donc insensé dans l'éducation, et d'ailleurs dans la politique, de rejeter ce mobile si efficace. Sans doute *il n'est pas l'idéal.* L'idéal, ce serait des enfants qui travailleraient pour l'unique joie d'apprendre et de progresser, ou des hommes qui seraient justes uniquement par amour de la justice ; mais cela c'est l'idéal. Et, dans le réel, il faut d'autres excitants. Le désir de la louange est peut-être le meilleur.

Mais il lui arrive de s'exagérer et de se pervertir. Il devient alors *la vanité*, qui mérite un examen attentif.

II

La vanité, c'est l'amour-propre passionné, l'amour de la louange devenu passion. C'est-à-dire

que la louange devient, pour le vaniteux, l'objet suprême du désir : elle l'émeut plus que de raison, la critique lui est une souffrance insupportable et une cause de *dépit* (réaction fréquente chez le vaniteux) ; pour obtenir cette louange si précieuse, il se livre à des manèges plus ou moins savants : amener adroitement la conversation sur soi, louer les autres pour être loué à son tour, jouer l'humilité et la modestie, dire du mal de soi, citer comme par acquit de conscience des succès ou des prouesses — qu'il faut bien avouer qu'on a remportés ou accomplies. Il y a des vaniteux qui sont d'une fertilité extraordinaire dans l'invention de ces divers stratagèmes. Le plus souvent, le spectateur un peu pénétrant les aperçoit et lit à livre ouvert dans ces âmes puériles, mais il arrive que la tactique soit si fine et le jeu si serré, que personne n'y voit rien, et le vaniteux passe pour un homme simple et modeste. Louanges nouvelles et paradoxales qui viennent renforcer son plaisir.

La vanité peut donc être aisément distinguée de sentiments voisins avec lesquels on la confond trop souvent — de *l'orgueil* d'abord : nous l'avons dit et n'y reviendrons pas — de la *vantardise*, qui, non seulement diffère de la vanité, mais ne se rencontre avec elle qu'accidentellement; elle est, pourrait-on dire, la dernière ressource du vaniteux malchanceux : quand, décidément, il ne recueille pas les éloges tant désirés, il emploie

un moyen désespéré : il se les adjuge lui-même.

Les effets de la vanité sont presque aussi multiformes que ceux de l'orgueil. Nous ne pouvons qu'indiquer les principaux : c'est tout d'abord la *mesquinerie des prétentions.* Il est naturellement bien plus aisé d'obtenir des louanges pour des avantages extérieurs et superficiels, et c'est pourquoi, très fréquemment, on « place si mal sa vanité », vanité du luxe, du costume, de l'érudition (pédantisme), etc. D'où, chez beaucoup de moralistes, cette tendance, selon nous vicieuse, à *définir* la vanité par la mesquinerie de son objet, en réservant le nom d'orgueil pour les avantages les plus nobles. Amas d'idées confuses, nous semble-t-il, car, d'une part, nous le savons, orgueil et vanité ne jouent pas sur le même plan, l'un étant admiration de soi, l'autre étant souci de l'opinion des autres; et, d'autre part, il est absolument clair que je puis mettre ma vanité dans de vrais talents ou de vrais mérites, si ce sont les louanges de cet ordre que je recherche par-dessus tout.

Elle a aussi pour conséquence fréquente *la faiblesse du caractère.* Le vaniteux est une proie offerte à qui sait caresser adroitement son amour-propre. Il y a des hommes — et des femmes — de qui on obtient tout en flattant leur vanité. Elle est une des sources vives du mensonge ; non pas la seule sans doute, et la peur, la lâcheté en font commettre davantage encore, mais source abondante certes, et à peine moins dangereuse ; pour se

faire admirer, pour briller, pour éblouir « la galerie », pour soulever l'applaudissement, le vaniteux est prêt à tout, et d'abord à enjoliver les faits qu'il raconte, à exagérer, à *broder*, à présenter un tableau retouché ; bientôt à s'attribuer des prouesses, des hauts-faits, des succès imaginaires ; en tout cas à supprimer ce qui n'est pas à son honneur, et il en résulte ce fait très facile à vérifier que la parole des vaniteux est sans poids et sans portée. Le commencement de la sagesse est de ne pas les croire. Source du mensonge proprement dit, la vanité l'est aussi du *mensonge à soi-même*, de l'*insincérité* envers soi. On se ment à soi-même, ce qui semble paradoxal, mais est si réel, *en ne s'avouant pas* les faiblesses, les ridicules, les travers, les échecs même que pourtant on a aperçus, mais dont on a vite détourné les yeux : effet d'orgueil sans doute, mais aussi de vanité, car c'est ordinairement sous la forme de blâmes extérieurs, de railleries, de dures vérités dites par d'autres, que nous sont révélées nos faiblesses, et c'est cela que nous nous hâtons d'oublier, de nier intérieurement, comme étant trop pénible à supporter !

Cet amour fou de la louange rend le vaniteux *jaloux*. Il ne peut supporter le succès des autres. Les compliments qu'on donne à d'autres lui paraissent amers. Il y a ainsi entre la jalousie et la vanité une affinité réelle, à ce point que, même dans la jalousie d'amour, c'est la vanité

blessée bien plus que l'amour même qui se révolte.

Enfin, un des plus redoutables effets de la vanité est ce qu'on pourrait appeler l'*altération de l'idéal.* Le vaniteux cherche à faire, non pas le mieux, mais ce qui déclenche la louange et le succès. Or, ce qui les déclenche n'est pas toujours, tant s'en faut, le meilleur. Beaucoup d'artistes, de comédiens se perdent ainsi : visant l'applaudissement, non la perfection.

Telles sont les conséquences constantes ou fréquentes de la vanité. Donc, sans tourner la chose au tragique et sans en faire un vice capital, on peut dire au moins qu'elle est un travers ou un ridicule, qui peut engendrer de véritables vices.

Ajoutons que le vaniteux est guetté par deux faiblesses opposées, dont il n'évitera l'une qu'en tombant dans l'autre : *fatuité* et *timidité* ; fatuité s'il obtient les succès si désirés, timidité s'il échoue. Il y a d'autres timidités ; celle, par exemple, du chétif, du vaincu d'avance, mais il y a la timidité du vaniteux, c'est-à-dire la défiance de soi dans la passion du succès. Le timide n'est alors qu'un vaniteux anxieux.

III

Voilà les faits positifs qui se cachent sous le mot *amour-propre* et sous le mot *vanité.* Quelle en est la signification profonde ? C'est ici que nous commençons à apercevoir la *double nature de l'homme*, *individuelle* et *sociale.*

Comme *être individuel*, ayant une destinée personnelle, autonome, centre d'un monde, le sujet tend à se concentrer en lui-même, à ne considérer que lui, à ne tenir compte que de lui, voilà la voie de l'orgueil et, à la limite, de la *solitude* hautaine ! Mais comme être social, comme cellule d'un immense corps, qui est la société, l'homme a un *destin social* : il tend à vivre avec les autres, par les autres, *dans* les autres, à tirer d'eux ses joies et ses peines, à quêter leur approbation et leur admiration, à *recevoir d'eux l'image même qu'il a de lui-même* : c'est la voie de la vanité.

Il y a donc dans la vanité, déjà, une sorte *d'appel social*, un élan, obscur encore, vers la sympathie et l'amour.

Mais le moment n'est pas encore venu d'examiner de près ces élans, ces impulsions, ces désirs, ces attractions de l'homme vers son semblable, nous les retrouverons un peu plus tard, quand nous étudierons *la tendance sociale*, c'est-à-dire la vie grégaire, l'imitation, la solidarité, l'affection sous toutes ses formes.

CHAPITRE VI

L'ÉMULATION

Par sa nature même, l'émulation, en même temps qu'elle est un sentiment, un désir normal des hommes, est un excitant scolaire très employé et très discuté. L'étude ici doit donc être double : psychologique et pédagogique.

I. — Étude psychologique.

1. Tout d'abord, quelle en est la nature?

Elle est essentiellement le désir d'égaler puis de surpasser nos concurrents. Chez un coureur par exemple, c'est l'impulsion à rejoindre d'abord, puis à dépasser l'autre coureur. Dans une classe, c'est, pour un élève, le désir de rejoindre les premiers et de passer devant.

Elle doit donc être distinguée avec soin du désir de louanges — et de la jalousie — avec lesquels, souvent, on la confond. Le désir de louanges, amour-propre et vanité, vient souvent se mêler

à l'émulation : c'est-à-dire qu'à la joie d'être le vainqueur se mêle la joie d'être applaudi par la galerie, mais ces deux éléments sont séparables, et souvent séparés en fait : même si personne n'en doit rien savoir, je puis ne pas tolérer de rester en arrière, d'être le second ; il y a un *désir de vaincre*, qui est proprement l'émulation et qui se distingue nettement du désir d'être loué.

Quant à la jalousie, elle se distingue de l'émulation en ceci qu'elle est la *haine* du rival. L'émulation ne comporte aucun principe de haine. Elle est plutôt l'*admiration* du rival. D'où il suit que l'émule et le jaloux ne se ressemblent qu'en façade. Ils peuvent réagir extérieurement de la même façon, par exemple pour évincer le concurrent : mais l'âme est profondément différente. on dirait, avec assez d'exactitude, que la jalousie est une parodie ou une caricature de l'émulation.

Ceci bien vu, il apparaît que l'émulation dérive d'une double source.

Tout d'abord du désir de puissance, qui est la source vive de tous les autres. En effet l'émulation est un effort pour vaincre. Elle est un besoin de sentir sa propre force en surpassant les autres. Le cycliste qui, sur une route, est devancé par un autre, et qui ne peut supporter d'être en arrière, et qui le rattrape et le dépasse, jouit de sa propre puissance. Dans l'émulation heureuse, il y a une ivresse de la force qui n'a rien à voir avec la satisfaction, somme toute plus médiocre, de rece-

voir des compliments, et qui est plutôt de la nature de l'orgueil.

La seconde source est l'*admiration.* (Et par là nous pénétrons déjà dans une zone nouvelle, qui sera celle de l'esthétique et de la morale.) L'être qui stimule notre émulation, c'est toujours celui en qui nous admirons une certaine perfection. Sans doute nous pouvons nous abuser, conférer une valeur excessive à des avantages superficiels, ou même être éblouis par de véritables vices ; il y a une émulation dans le mal ; mais toujours c'est parce que nous avons admiré que nous voulons égaler. Et c'est là qu'est le principe noble et fécond de l'émulation.

2. Quels en sont donc maintenant les effets ? Le premier et le plus évident, c'est l'*effort.* L'émulation est un *excitant d'énergie* extraordinaire. Le coureur saisi d'émulation a plus de jarret. Le seuil de la fatigue est reculé. Le rendement est augmenté. Proprement, l'émulation est *dynamogénique.* Et cet accroissement de force est presque mesurable ; un enfant tire plus fort sur le ressort du dynamomètre quand il est en concurrence avec un camarade. Scolairement, les concours, qui sont par essence émulation, élèvent le niveau des candidats. On se surpasse soi-même pour surpasser les rivaux.

Par suite, il y a dans l'émulation un principe de perfectionnement et d'ascension. Nous l'avons dit, elle peut se dévoyer ; il peut y avoir émulation

vers des succès de bas étage ; mais normalement elle élève. En effet, pour vaincre le concurrent, le plus sûr est de « se surmonter » soi-même et de faire de mieux en mieux. Même la concurrence industrielle ou commerciale, si redoutable qu'elle soit d'ailleurs, est une source intarissable de perfectionnements. Les inventeurs, les constructeurs, les marchands, s'ingénient pour faire mieux que le rival. *L'esprit sportif*, qui, excès à part, engendre d'admirables vertus, est fait, à sa source, d'émulation, d'effort loyal vers la victoire, d'admiration du rival heureux.

Mais il y a un troisième effet, moins bienfaisant : c'est l'orgueil. L'orgueil, sans doute, est en partie cause de l'émulation, mais il est surtout effet. Le lutteur qui triomphe échappe difficilement à l'orgueil, qui est alors l'ivresse de la puissance triomphante.

3. Cette analyse nous permet de voir la place de l'émulation dans la nature humaine. C'est une sorte de place mixte, où il y a de l'animal et de l'homme. D'une part, elle se rattache à la sélection, à la lutte pour l'existence, qui est une loi de la nature animale, dure loi, mais inévitable. Nous avons besoin de l'emporter sur nos concurrents comme, dans l'animalité, les plus forts, ou les plus rapides, ou les mieux armés, ou les plus rusés. L'émulation, en un sens, n'est que la forme sociale de cette sélection.

Mais, d'autre part, l'homme est homme,

c'est-à-dire qu'il conçoit un idéal de perfection, de beauté, de vertu. Et alors il veut rivaliser — d'une façon cette fois plus noble, sinon plus féconde — avec l'homme qui lui paraît incarner cette valeur supérieure.

Donc l'émulation a une nature mixte, elle n'est ni purement animale ni purement idéale. Elle est un mélange.

Et c'est pourquoi sa valeur aussi est ambiguë.

II. — Étude pédagogique.

La diversité des jugements portés sur elle est en effet saisissante. On en a fait longtemps le grand excitant scolaire : pendant presque tout le XIXe siècle encore, un vaste système de « compositions », de classements, de concours, rythmait tout le travail de l'année. Les élèves — au moins les bons — divisaient le temps suivant les *compositions* : il y avait la semaine de la composition en thème latin, la semaine de la version grecque, la semaine de l'histoire, etc. Le tout marchant vers cette fête solennelle de l'émulation qu'était la *distribution des prix.* Mais, à l'opposé de cette conception, une autre, depuis Rousseau, s'exprime souvent avec force ; peu ou pas de classements, des *notes* et non des *places*, l'effort vers le mieux et non pas vers le prix. Et quelque chose de cette nouvelle doctrine a passé tout de même dans les mœurs scolaires. Le régime de lutte a été un peu

détendu. Le concours général, c'est-à-dire la grande émulation entre tous les lycées et collèges de Paris et de la province, a été supprimé. Il vient d'ailleurs d'être rétabli : et cela est un assez bon symbole de l'incertitude et de l'ambiguité du problème.

Tâchons donc de mettre au point cette difficile appréciation.

L'étude psychologique qui précède nous permet de voir les avantages réels : avant tout l'émulation est un *excitant très puissant* ; elle pousse les enfants et les hommes à se surpasser. Nous l'avons dit et n'y insistons plus. Mais encore cet excitant si puissant est relativement *noble.* Il est proche parent de l'admiration et de l'enthousiasme, tout prêt à se convertir en désir du bien et du désir du beau. Et, contrairement à ce que disent souvent ses détracteurs, c'est un excitant *naturel.* On a trop répété que c'était un moyen factice de créer le travail des écoliers : or, elle entre en jeu d'elle-même et nécessairement. Même s'il n'y avait ni composition ni concours, il y aurait toujours rivalité, effort pour faire mieux que les autres, pour plaire davantage au maître, pour obtenir plus de compliments. Or, chercher le compliment, c'est vanité ; mais chercher à en avoir plus que les camarades, c'est émulation. Il y a de l'émulation partout, dans les jeux, dans les fonctions et les arts, dans les salons. Pas de ressort plus normal et même plus sain.

Mais, ceci dit, il faut en reconnaître les dangers. D'abord, elle détourne du vrai but : le vrai but, c'est le progrès, le mieux ; celui de l'émulation, c'est la place, le prix, et par là l'écolier se trouve orienté à faux. Sans doute, pour avoir le prix, il arrivera souvent qu'il fera mieux. Mais ce progrès *ne sera plus pour lui qu'un moyen.* Ce danger est très réel, et il est constant que beaucoup d'enfants n'y échappent pas. Nous savons tous qu'ils reviendront fiers d'une place de premier, même avec une note médiocre, et de très bons élèves rentrent chez eux désolés, malgré une note très bonne, d'avoir une place moyenne.

De plus, cette même émulation, qui stimule si âprement les concurrents, est une cause de découragement pour les faibles. Il y a, dans presque toutes les classes, des élèves qui, à peu près sûrs d'être dans les derniers, ne font plus d'efforts. Et, par ce choc en retour, l'émulation, excitant merveilleux, devient un déprimant. Dans certaines classes très bonnes, le jour où sont données les places de la première composition est un jour néfaste. Jusque-là tout le monde travaillait, avait confiance et progressait. Mais maintenant il y a *des derniers* ; c'est-à-dire des enfants qui prennent conscience qu'ils sont les derniers, les plus faibles. Or, pour quelques-uns, très rares, que cette prise de conscience aiguillonnera, il y en a beaucoup qui resteront démoralisés.

Mais voici la tare la plus grave : L'émulation

est une *attitude de lutte.* Or, l'attitude que nous devons créer dans les âmes est précisément contraire : c'est l'attitude d'entr'aide, l'attitude d'association loyale, de coopération, qui définit l'essentiel de la justice. La vérité morale est dans la mutualité, non dans la rivalité. Et ainsi, dans une classe où règne l'émulation, classe très vivante par là-même, et où se préparent sans doute de bons lutteurs, nous entretenons une atmosphère partiellement impure, une atmosphère de combat.

Ces dangers sont pour l'élève. Il y en a un pour le maître. En employant l'émulation, il obtient le travail de sa classe, mais il l'obtient à trop peu de frais. C'est par l'*intérêt* véritable de son enseignement qu'il devrait l'obtenir : c'est à force de lucidité, de réflexion et de sympathie qu'il devrait créer l'effort de tous. Il le crée en distribuant des prix et des accessits. C'est plus facile.

Cet examen nous conduit donc à marquer la juste place qu'il conviendrait de laisser à l'émulation : *si on la compare à l'idéal*, c'est un procédé très imparfait. L'idéal est aisé à définir : ce serait les élèves travaillant pour la pure joie de se perfectionner et de bien faire. Il est évident que ce serait supérieur au travail par émulation.

Ceux qui attaquent l'émulation se placent certainement à ce point de vue ; ils la comparent à l'idéal. C'est là l'éternelle source de jugements injustes sur les choses politiques, morales, sociales.

C'est de la même façon qu'on attaque un régime de gouvernement : comparé à l'idéal, il est toujours assez misérable. Mais c'est aux autres réalités qu'il le faut comparer.

De même pour l'émulation : comparez-la aux *autres excitants réels* : peur des châtiments, attrait des récompenses, ou même joie de vanité, elle apparaît alors comme très supérieure.

Cela veut dire qu'en pratique, ce serait une utopie de vouloir s'en passer. La classe sans émulation languit. Il faut l'employer en la dirigeant, en évitant la constante course aux premières places. Par exemple, rendre les « compositions » aussi rares que possible : pas de compositions à jet continu; recourir aux *ex-æquo* nombreux, ce qui atténue déjà la concurrence ; attirer l'attention des élèves sur la note, c'est-à-dire sur la *valeur* du travail, et non sur la place ; remplacer, partout où on le peut, le concours par un examen. L'examen pose une question vraie : quels sont ceux qui sont dignes ? Le concours pose une question fausse : quels sont les dix premiers ?

Ajoutons qu'il y a des formes supérieures de l'émulation qui n'ont plus guère que des avantages ; il y a l'émulation *collective*, où ce n'est plus un individu qui lutte contre un individu, mais un groupe contre un groupe ; par exemple, et précisément à ce *concours général* supprimé puis rétabli, un lycée contre les autres lycées ; ou bien dans les sports une équipe contre une équipe ;

émulation presque irréprochable alors, puisque le sens du groupe, de l'association, de la solidarité, vient balancer l'élément d'antagonisme, qui est, nous l'avons vu, la partie suspecte. Et il y a aussi, si l'on veut, mais à condition de nuancer, une émulation avec soi-même. Je puis me comparer non pas à un rival, mais à moi tel que j'étais il y a six mois ; faire effort pour dépasser cet émule qui est moi-même. Si on l'entend ainsi, l'émulation est à louer sans réserve. Mais peut-être n'est-ce là qu'un jeu de mots. Si, comme nous l'avons montré, l'émulation est essentiellement lutte pour la vie, la soi-disant émulation avec soi-même n'est plus de l'émulation du tout. Elle est autre chose, et qui n'est pas difficile à déterminer : elle est tout simplement désir du mieux, désir de perfectionnement. Nous sommes montés à un autre plan. C'est déjà la tendance morale qui s'esquisse.

CHAPITRE VII

LE JEU

I

La tendance à jouer est une tendance universelle. Elle remplit la vie de *tous* les enfants normaux. Plus tard, elle s'appauvrit, mais sans disparaître ; il y a des jeux pour adultes : cartes, danses, échecs, billard, sports de toutes espèces, arts peut-être. Elle est donc pour nous un objet d'étude, tout comme le désir de puissance ou le désir de louanges.

1° *Les espèces de jeux.*

Un psychologue allemand, K. Groos, dans un ouvrage intitulé *les Jeux des animaux*, a esquissé une classification des jeux qui est aussi valable pour l'enfant. Sans la suivre à la lettre, nous pouvons en extraire les principaux types suivants — et dans un ordre qui n'est plus le sien.

1° Il y a d'abord les *jeux de pur mouvement* ; ceux qui consistent à courir, sauter, gambader, danser (sans règle, bien entendu, et par le seul besoin de dépense physique). Nous savons com-

bien ces simples jeux sont fréquents chez les tout jeunes enfants.

2° Il y a les *jeux de destruction*, qui consistent à casser, déchirer, arracher ; à laisser tomber des objets par terre pour voir ce qui arrivera. Jeux naturels, qui rendent l'enfant dangereux sans qu'il soit méchant, tout simplement parce qu'il est enfant ; — ces jeux ne sont encore qu'une forme dérivée des précédents : il fait des mouvements destructifs comme il faisait des gambades. Tout au plus s'y ajoute-t-il une nuance de curiosité, ou une nuance de colère, ou une nuance d'imitation de lui-même : l'objet qu'il a jeté une première fois par colère, il le jette une seconde *pour recommencer*, pour voir une seconde fois l'effet.

3° Il y a les *jeux de combat*, qui consistent à se provoquer, à se taquiner, à lutter. Dans ceux-ci la part d'imitation grandit, on imite les véritables batailles, rixes et échanges de horions que la vie en commun a provoqués entre les enfants.

4° Il y a les *jeux d'adresse*, qui consistent à lancer, à viser un but, à cueillir une balle au vol, à gouverner un cerf-volant, etc. On en peut rapprocher les *jeux de chasse*; chez les animaux, courir après une proie ou plutôt une imitation de proie : jeux charmants des petits chats avec une souris fictive, qui est une bobine ou un peloton de laine.

5° Il y a les *jeux de construction* : construire des cabanes, maisons, châteaux, boîtes.

6° Enfin et surtout il y a les *jeux imitatifs* : jouer à la poupée, à la marchande, à l'école, aux visites, etc.

Il est aisé de voir que ce dernier groupe est de beaucoup le plus important et comprend à peu près tout. A part les pures gambades, qui sont à peine des jeux, à part aussi les jeux soumis à des règles précises, codifiées, rigoureusement imposées par le groupe, et qui sont ainsi de véritables *phénomènes sociaux*, tout jeu est une imitation. Et il est facile d'observer qu'un enfant laissé seul et entièrement libre, et qui joue à plein, sans camarades et sans surveillants qui le gênent, se plonge très vite dans une de ces scènes d'imitation qui peuvent durer des heures, comme *la marchande*, *la dînette*, *la lessive*. Si donc le jeu d'imitation n'est pas tout le jeu, il en est la forme type, la forme de beaucoup la plus fréquente et la plus spontanée, et aussi, comme nous le verrons, la plus instructive.

II

Quels sont les caractères de cette activité spéciale, qu'on appelle souvent, en mauvais langage, *activité de jeu* ? Quelle est l'*attitude mentale* de l'enfant qui joue ?

Il semble bien que ce soit essentiellement une attitude d'*illusion*. L'enfant qui joue librement vit dans un monde imaginaire, il transforme à son usage la réalité et se meut dans une sorte de rêve

éveillé, dont, sans doute, il n'est pas totalement dupe, car alors ce serait un petit dément, mais auquel il s'abandonne tout en le gouvernant, et auquel il croit jusqu'à une certaine limite délicate qu'il ne faut pas dépasser sous peine d'absurdité.

Analysons cette illusion. D'abord il transforme les *objets*, il se donne l'illusion qu'ils sont autres. Par une sorte de coup de baguette magique, il crée des métamorphoses. La poupée devient un enfant vivant, qu'on caresse, couche, borde, berce, qui tousse, qui a la coqueluche, à qui on pose des sinapismes, eux-mêmes fictifs ; — une petite fille joue à *jardiner*, elle prend tout simplement un jeu de quilles et dispose les quilles sur le tapis ; ce sont des fleurs, qu'elle va arroser, cueillir, respirer, offrir aux spectateurs ; — une autre joue *au tramway* : elle n'a besoin que d'un petit fauteuil et de trois ou quatre chaises ; elle s'assied dans le fauteuil, et voilà le tramway créé. Des voyageurs imaginaires sont sur les chaises, on roule, on voit défiler les rues, on traverse la Seine, on manque d'écraser des piétons, n'est-ce pas vraiment la baguette des fées ? — Un petit garçon joue *au bateau* : le bateau c'est simplement le salon ; une brouette renversée devient la roue du gouvernail : alors on navigue, parmi les calmes et les tempêtes, les écueils et les baleines ; — un autre joue *aux chevaux de bois* : c'est encore plus simple : un piquet est fixé en terre et on tourne autour ; on a les chevaux de bois, on *est* les che-

vaux de bois ; — une petite fille joue *à la lessive*, elle tourne le bouton de cuivre d'une porte, c'est le robinet, et l'eau coule ; elle lave avec soin quelque bout d'étoffe, rince, sèche. C'est toute la lessive. (Ici, la maman entrant dans le jeu fait mine de gronder l'enfant qui inonde le parquet et toute la pièce. Un peu scandalisée, la petite fille répond : « Mais non, c'est *de l'eau de semblant* ». Observation qui permet de voir assez nettement jusqu'où va l'illusion dans l'âme de l'enfant.)

Non seulement il transforme les objets, mais il transforme ses camarades de jeu. Il se donne l'illusion à volonté, au commandement : « Toi, tu serais le cheval, moi le cocher ». Et c'est fait. Le petit ami est devenu cheval et va recevoir des coups de fouet. — Dans le jeu *des visites*, cette transfiguration bat son plein : le petit frère devient une dame qu'on reçoit, on lui demande : « Comment allez-vous ? Comment vont vos bébés ? Le mien a la rougeole... »

Enfin, et surtout, il se transforme lui-même. Il devient capitaine de bateau, chasseur, sergent de ville, mécanicien, maîtresse de maison, cocher, chevaux de bois, ou bien il *devient* le héros aimé, Robinson ou Hercule, ou Œil de Faucon. — Et c'est sans doute cette transformation-là qui est la plus importante ; les autres ne sont que pour servir celle-là : pour être capitaine de navire, il faut bien un navire ; pour être conducteur de tramway, il faut bien un tramway, pour être lessiveuse,

il faut bien de l'eau ; pour recevoir des visites, il faut des visiteuses.

Tel est le fond : un coup de baguette magique qui le transforme lui-même en autre chose que lui. Il passe « dans la peau » d'un personnage quelconque. C'est au *comédien* qu'il s'apparente.

Dans une très jolie nouvelle du recueil intitulé *Poum*, Paul Margueritte a, je crois, très bien rendu cet aspect de jeu : Poum, le petit garçon, a une vilaine grimace dont son père veut le débarrasser. Il annonce donc à Poum que, s'il recommence, on lui bouclera au cou un collier de chien. Bien entendu, Poum retombe dans son vice : alors le père lui met le collier et l'attache à un arbre. Premières minutes de fureur et de désolation. Puis un chat passe : Poum fait le chien et gronde contre le chat. Il prend goût, gratte la terre, aboie, *devient réellement chien*, jusqu'à être navré quand on vient le délivrer.

L'illusion caractérise donc bien l'état de jeu : illusion si puissante qu'il suffit d'un rien pour la soutenir : une bobine de fil peut être une jolie poupée, un piquet des chevaux de bois. Un des plus parfaits exemples que nous ayons pu noter a été présenté par deux enfants qui jouaient au train ; cela consistait à bondir en écumant et en rugissant ; c'était déjà bien, mais l'un des enfants eut une idée : *jouons au tunnel*, et on joua au tunnel ; et cela consista simplement à continuer de bondir, mais en fermant les yeux. On était dans

le noir, on était dans le tunnel. Bosse au front finale, mais joie sans mélange.

Parfois l'illusion n'est plus soutenue par rien. Une petite fille de quatre ans nous entretient pendant plusieurs mois du *père de la poupée*, personnage précis, consistant, qui avait un caractère assez peu commode — des mœurs douteuses —, il découchait. Or, il n'y avait absolument rien, dans le monde visible, qui correspondît à ce monsieur peu recommandable, pas même une bobine de fil. Il s'agit donc là de *création totale.* Il y a, dans le jeu, une tendance à créer.

III

Si nous rapprochons les résultats des deux analyses précédentes, nous arrivons à une vue sur la nature intime du jeu.

Le jeu est une imitation d'un genre particulier.

L'imitation proprement dite, l'imitation sérieuse, *cherche la ressemblance*, la ressemblance réelle. Un dessinateur qui imite un modèle compare son esquisse au modèle, fait des retouches jusqu'à ce que la ressemblance soit obtenue. Or, l'imitation du jeu se moque de la ressemblance. Un simple trait suffit. Un casque ou un bâton blanc, et l'enfant devient un sergent de ville. Un bouton de cuivre, et voilà un robinet de lessiveuse ; un collier, et on devient chien. C'est une *imitation*

qui se passe de ressemblance. Et en effet, c'est une imitation par *décret* : l'enfant décrète : ceci est un robinet, ceci est un cheval, et à partir de ce moment il les voit ainsi, et il entend que nous aussi nous les voyions comme lui. Il en est comme pour les dessins d'enfant, auxquels nous reprochons de ne pas ressembler au bonhomme ou au chat que le petit auteur prétend dessiner ; c'est que nous n'y comprenons rien. Il n'y a pas besoin que cela ressemble ; l'enfant décrète : c'est un bonhomme, et il n'y a qu'à s'incliner. Son dessin est de l'ordre du symbole, non de la copie réaliste. Dans les jeux, il en est de même. Et le décret, on le sait, est formulé par le conditionnel : « Moi, je serais le cocher. » « Moi, je serais la maîtresse d'école. »

Par ce décret, l'enfant prend déjà confusément conscience de sa puissance, et ici, comme partout dans la nature humaine, nous retrouvons ce désir de puissance qui est vraiment comme le leit-motiv de la psychologie des tendances. En effet, c'est d'une sorte de toute-puissance que l'enfant se trouve investi au cours de ses jeux : à son ordre, l'univers obéit. Les choses se transforment à son gré, comme s'il avait à son service la lampe d'Aladin. Ses petits amis sont des esclaves dociles : hors du jeu, ils résisteraient, opposeraient leur propre égoïsme ; en plein jeu, ils ne résistent plus, deviennent ce qu'il veut, font ce qu'il veut. Et, sur lui-même, lui qui, dans la vie sérieuse,

pourra peut-être si peu, il peut tout. Il fait tous les métiers, et prestigieusement. Il est déjà grande personne, son but suprême, qui sera si lentement atteint. Il a tous les talents, il change de caractère, de taille, de race, d'espèce. Toutes ses virtualités se réalisent. Une telle imitation serait assez bien exprimée par le mot un peu pédantesque d'*auto-suggestion.* Il s'agit, pour l'enfant, de se figurer, de se persuader qu'il est un mécanicien, ou un soldat, ou un instituteur ; de le croire, d'une croyance presque totale ; de se *sentir* mécanicien de locomotives, d'en prendre l'âme et l'élan. Il s'agit de vivre d'une sorte de *vie de rêve.* D'où cette parenté visible avec l'art, et en particulier avec l'art dramatique : l'enfant est une sorte de dramaturge et d'acteur, il joue une comédie qu'il crée ; et un dramaturge est peut-être un adulte qui a le privilège de rester enfant.

IV

Dès lors, nous sommes peut-être en mesure de répondre à la question très discutée de la *signification du jeu.* L'enfance se passe à jouer : pourquoi ? Quel rôle a donc dans la vie cette longue période de jeu ?

Plusieurs réponses ont été faites qui sont dignes d'intérêt.

Une des premières est la théorie de la surabondance de forces. L'enfant, dit-on, a des réserves

riches d'énergie. Or, il ne travaille pas. Il en résulte un trop-plein qui se dépense en toute liberté, et c'est le jeu. Il y a certes une part de vérité dans cette opinion. Il est vrai qu'il faut, pour jouer, un certain trop-plein d'énergie ; l'enfant malade ne joue plus, et on s'aperçoit souvent qu'il est malade à la cessation ou à l'alanguissement de ses jeux. Et de même l'adulte, en faisant un métier sérieux, peut y introduire une sorte de jeu, s'il domine sa tâche, si ses forces ne s'y emploient pas tout entières; sinon tout jeu, tout luxe, tout sourire s'abolit. Mais la réponse n'en est pas moins très insuffisante : car elle n'explique aucunement pourquoi le jeu prend ces formes imitatives que nous avons signalées; tout au plus rendrait-elle compte des simples jeux de mouvements, gambades et danses élémentaires.

Une seconde interprétation est celle de Karl Groos, que nous citions plus haut, et aussi celle de Claparède et de plusieurs psychologues à leur suite : c'est la théorie du *pré-exercice.* Le jeu, bien loin d'être un simple excès d'activité qui déborde, serait une *préparation aux actes utiles de la vie adulte.* Le jeu des animaux est un pré-exercice : le chat s'exerce à la chasse aux souris, l'oiseau s'exerce à voler, de même l'homme, durant l'enfance, s'exerce à toutes les conduites importantes de la vie sociale ; n'est-ce pas au marchand, au soldat, au maître d'école, au jardinier, au maçon, à la mère de famille, que l'enfant joue ? Les jeux se-

raient donc beaucoup plus importants et utiles qu'on ne pense, ils auraient un rôle éducateur de premier plan ; bien plus, ils seraient l'essentiel même de l'enfance, l'enfance serait proprement la période où l'homme joue. D'où la formule de M. Claparède, paradoxale d'apparence, mais forte : « on ne joue pas parce qu'on est enfant, au contraire, il y a une enfance parce qu'il faut jouer. »

Cette théorie, très ingénieuse, a séduit beaucoup d'éducateurs. Et sans doute faut-il en conserver quelque chose. Pourtant, elle nous semble un peu douteuse quand nous y regardons de près. Le jeu de la poupée prépare assez mal à soigner un enfant véritable. Faire la lessive avec de « l'eau de semblant » enseigne médiocrement le lessivage sérieux, conduire un tramway fait de petites chaises dans un salon forme imparfaitement un watman.

La vérité nous semble plus simple, et il nous suffit de nous reporter au résultat de nos analyses. Le jeu nous est apparu comme étant une imitation. Or, là sans doute est le mot de l'énigme. Le jeu n'est pas autre chose que le déploiement de la grande fonction d'imitation, qui précisément vient, vers l'âge de neuf à dix mois, de s'éveiller. On a toujours cherché pourquoi les enfants imitent dans leurs jeux le commerce, la guerre, la maternité, etc. *Or, l'important n'est pas ce qu'ils imitent, l'important c'est qu'ils imitent.*

La fonction d'imitation est une des plus vastes

et des plus fécondes. L'humanité n'est qu'une immense imitation : de bas en haut, les hommes s'imitent entre eux. Nous le verrons bientôt (V. chap. IX). Or, cette fonction qui vient de naître à la fin de la première année demande à s'exercer, et très vite elle prend un plein essor. L'enfant, tout naturellement, imite les plus grands que lui, et spécialement les grandes personnes, et bien entendu son père et sa mère d'abord, *puis il imite n'importe qui et n'importe quoi*, à mesure qu'il découvre le monde. Voilà pourquoi il se met à jouer à un métier dès qu'il l'a découvert. Il voit faire le ménage ; il fait le ménage. Il voit des marchands : il ouvre une boutique. Le jour même où il va pour la première fois à l'école, il n'a de cesse qu'il ait pu jouer à l'école. Et tous ses jeux naissent ainsi. De plus, il lui est très facile d'imiter, puisqu'il n'est pas exigeant pour la ressemblance. Il lui suffit de vouloir et de se figurer qu'il s'est transformé.

Le jeu est donc le *déploiement entièrement libre* de la grande fonction d'imitation. Quand la petite fille joue à la poupée, ce n'est pas à la maternité qu'elle s'exerce, mais à l'imitation, elle devient une imitatrice agile et subtile, et c'est ce qui importe, car par l'imitation elle va ensuite à peu près tout acquérir.

V

Si la psychologie du jeu est bien ce que nous avons dit, on en déduira aisément les conditions d'un bon jouet d'enfant.

Il faut évidemment que ce jouet soit un excitant : qu'il excite à imiter et qu'il excite à imaginer, à créer.

Le jouet qui est déjà une *amorce d'imitation* est excellent : il donne le thème, et l'enfant n'a plus qu'à créer les variations. De ce type sont la poupée (au-dessus de tout), puis le bateau, la boîte d'animaux, le cheval, le service de dînette, l'armoire à linge, le lit de la poupée, etc.

Sont mauvais, pour la même raison, le jouet *peu suggestif* : par exemple, pour un petit enfant de la ville, une bergerie ; pour un petit enfant des champs, un uniforme de sergent de ville. Le jouet *trop précis*, car alors l'enfant n'a plus assez à créer, à imaginer, à rêver, à s'illusionner : tels la poupée trop bien articulée, la locomotive à vraie vapeur. Le jouet *instructif*, j'entends qui a l'ambition d'instruire : car il y a alors un malentendu initial : pour jouer, l'enfant doit vivre une vie de rêve, d'illusion, de « semblant » ; or, on lui propose un objectif sérieux : apprendre les sous-préfectures ou les grandes dates de l'histoire du monde. Il pourra arriver qu'un de ces jouets l'amuse, ce sera

malgré sa vertu enseignante, et à condition qu'elle soit oubliée.

Enfin rappelons que l'éducateur, en observant les jeux des enfants, a de merveilleuses occasions de connaître les tempéraments et les caractères. Le petit égoïste, le petit despote, le petit vaniteux, le petit boudeur, le petit maniaque, apparaissent vite, et c'est l'âge où il est encore possible de réagir.

CHAPITRE VIII

LA SYMPATHIE

En montant ainsi d'étage en étage, des désirs les plus simples aux plus complexes, nous sommes arrivés à une sorte de plan supérieur, qui est celui des *désirs sociaux.* Ces désirs ont tous pour foyer une tendance fondamentale, qui est la *sympathie.* C'est elle qu'il convient d'étudier d'abord.

Quelle en est donc la nature ? Quel en est le caractère essentiel ? Quelle en est l'origine, comment se développe-t-elle ?

I

La sympathie est, étymologiquement, la tendance à partager les joies et les souffrances d'autrui. Je vois pleurer un de mes semblables : je m'attriste. Je le vois se réjouir, j'en ressens un plaisir.

Notons bien qu'il y a un autre sens, plus courant et plus populaire, du mot *sympathie.* Dans le lan-

gage quotidien, il signifie affection naissante, commencement d'amitié ou d'amour. « J'ai de la sympathie pour cette personne. »

Le rapport entre les deux sens est d'ailleurs clair. La personne *pour qui* on a de la sympathie est celle dont on partage le plus aisément et le plus vivement les tristesses et les joies.

Nous fixerons donc, comme la plupart des psychologues, le mot dans son sens premier, étymologique.

Or, cette tendance à partager les émotions d'autrui est vraiment quelque chose de nouveau, dont nous n'avons pas vu l'analogue dans les désirs déjà étudiés. Jusqu'ici nous éprouvions du plaisir uniquement pour ce qui nous touche, pour notre bien à nous, notre puissance, nos succès, nos victoires ; maintenant nous éprouvons du plaisir *à cause de la joie d'autrui*, de la douleur *à cause de la souffrance d'autrui*. Par là, nous pénétrons dans un monde supérieur, qui sera celui du dévouement et de l'entr'aide : en effet, si je partage votre douleur, je prends aussi ma part de votre effort pour vous en délivrer, je vous assiste et vous aide à porter votre fardeau.

Qu'est-ce donc que cette tendance nouvelle ? Distinguons-la avec soin de ce qui est voisin, mais différent.

Ce qu'il faut bien voir, c'est qu'elle n'est pas, comme on le croit souvent, une simple contagion, un simple unisson, comme celui d'une corde

vibrante et d'un diapason; on a été séduit par des rapprochements de ce genre, mais ils sont trop simplistes. Si je me bornais à souffrir, sous l'excitation de votre souffrance, à l'unisson de vous, ce serait seulement *ma* souffrance que je sentirais : *je ne sortirais pas de moi*, ma souffrance aurait *pour cause* la vôtre, mais elle serait mienne. Le diapason, ému par une corde, vibre pour son compte et ne passe pas dans l'âme vibrante de la corde. D'ailleurs, ce fait d'unisson existe, il est fréquent, et il n'est pas la sympathie. Il nous arrive de passer devant une misère humaine et de nous sentir triste pendant quelques minutes ou quelques heures, *tout en oubliant totalement* l'être misérable qui fut l'occasion de cette tristesse. Dans ce cas, nous ne sympathisons pas réellement avec lui. Il y a eu contagion de tristesse, non sympathie. Dans une panique, chacun tremble et fuit *comme les autres*, mais pour son propre compte : non pas sympathie, mais contagion mentale.

Il y a, dans la sympathie, un autre élément qui est vraiment spécifique, c'est le fait de *vivre et de sentir en autrui*, de s'identifier avec l'autre. Un exemple très net nous est fourni par le théâtre : *nous croyons sentir* les angoisses, les enthousiasmes ou les désespoirs de l'héroïne ou du héros : *nous devenons eux.* C'est tout autre chose que ce qui arrive à un spectateur trop égoïste, qui lâchera les personnages pour s'apitoyer sur son propre destin.

Donc la sympathie est une tendance à vivre les émotions des autres — à passer dans l'âme des autres — et que ce soit une illusion ou une réalité profonde, peu nous importe à présent. Le problème s'éclaircira pour nous par la suite.

II

Comment s'explique ce fait étrange: bien connu, familier, mais étrange, et dont il faut savoir s'étonner: s'intéresser à un autre comme à soi, sentir la douleur de l'autre comme la sienne.

Les penseurs qui ont comme méthode unique l'analyse, c'est-à-dire qui cherchent toujours à ramener le complexe au simple, le supérieur à l'inférieur, ont tout naturellement voulu faire sortir la sympathie de l'égoïsme, ou plus exactement de l'amour de soi. C'est déjà la doctrine de Hobbes, celle de la Rochefoucauld, et, depuis, celle que J.-J. Rousseau expose avec éloquence au quatrième livre de l'*Émile.* C'est, de nos jours, celle de Höffding, adoptée par une multitude de psychologues. Voyons en quoi elle consiste.

D'après cette conception, l'homme n'aime d'abord que soi-même, et c'est en s'aimant qu'il arrive peu à peu à aimer les autres. Pour employer les mots consacrés, l'*altruisme dérive de l'égoïsme.*

Cette dérivation, il ne suffit pas de la proclamer, il faut l'expliquer, montrer comment elle s'opère, et c'est ce qu'ont essayé de faire les philosophes

que nous citions plus haut, en particulier Höffding, dont nous résumerons l'étude.

La première cause de la dérivation est le *besoin*. L'enfant a besoin des services des adultes. Sans eux, il ne peut subsister ; sans sa mère, il ne peut vivre. Il est donc absolument naturel qu'il s'intéresse à leur sort presque autant qu'au sien, ou plus exactement en s'intéressant à eux, c'est à lui-même qu'il s'intéresse. C'est lui-même qu'il aime en eux. C'est un peu comme l'aveugle qui aime son chien, parce que, sans son chien, il ne peut vivre.

La deuxième cause est la *solidarité*. La solidarité de fait, c'est-à-dire la communauté de destin à l'intérieur d'un groupe donné. Pensez, par exemple, à la famille. Il y a là des êtres dont la prospérité ou les épreuves sont nécessairement partagés par nous. Rien ne peut arriver au groupe qui n'ait son retentissement sur nous. C'est une dépendance, dont le nom est proprement solidarité. Dès lors, quoi d'étonnant à ce que je me soucie du groupe presque autant que de moi-même ? Il suffit que je m'aime avec un peu de clairvoyance pour vouloir le bien-être et m'attrister de la souffrance de ces associés dont je suis solidaire.

Enfin, l'*amour maternel* semble merveilleusement apte à symboliser, d'une part, et même à expliquer ce passage de l'amour de soi à l'amour d'un autre être. La maternité réalise de façon saisissante le

glissement de l'égoïsme à l'altruisme. Durant des mois, jusqu'à la fin de l'allaitement, qu'est-ce que l'enfant pour la mère ? Encore elle-même, ou déjà un autre ?

Si on ajoute que l'hérédité a nécessairement joué ; que, pendant des siècles et des millénaires, nos ancêtres ont reçu l'aide les uns des autres, ont formé des groupes solidaires, ont développé en eux l'amour maternel et paternel, on comprend qu'il ne soit pas absurde de croire à la dérivation en question ; il apparaît comme possible que l'amour d'autrui ne soit qu'une forme complexe et indirecte de l'amour de soi.

Telle est cette doctrine : vraisemblable, disons-nous ; mais vraie ? c'est une autre affaire. De ce qu'on peut logiquement présenter ainsi les choses, il ne suit pas qu'en fait, elles aient ainsi évolué. Ce que nous devons reconnaître, c'est que, sans doute, ces diverses influences ont *contribué à fortifier* l'altruisme. Mais l'ont-elles créé ? Nous ne le pensons pas.

En effet, cette thèse repose tout entière sur une affirmation exprimée ou sous-entendue : l'homme est foncièrement égoïste ; il ne souffre jamais que de ses propres maux, ne jouit que de ses propres plaisirs : c'est ce postulat qui est hasardeux.

Car l'expérience, l'analyse et la science nous mettent constamment en face d'une vérité tout autre : c'est que *la nature humaine est double.* Cette dualité, masquée par certaines théories clas-

siques (de l'unité de la personne, de l'âme indivisible), est apparue de bonne heure au sens commun lui-même. « Je sens deux hommes en moi », a été dit, depuis l'antiquité, par des penseurs de toutes les écoles. Et cette dualité, nous commençons à la comprendre : c'est la dualité de l'individuel et du social. Chacun de nous a une nature individuelle ; il est un moi opposé aux autres mois, ayant son caractère à lui et son destin à lui. Mais aussi il a une nature sociale. Il est certain, en un sens, qu'il est une cellule dans un grand corps, qui est l'organisme social. Il le sent, quoique confusément, toutes les fois qu'une grande crise secoue la société : guerre, révolution, ruine ; alors, il ne peut pas ne pas prendre vaguement conscience qu'il est immergé dans une existence infiniment plus grande que la sienne, qu'il est comme une feuille dans un arbre immense, qu'il peut souffrir et mourir faute de la sève universelle, s'épanouir si elle reconquiert sa richesse et son énergie.

S'il en est ainsi, l'amour d'autrui est aussi naturel que l'amour de soi. La tendance à se rapprocher des autres exprime la nature humaine tout autant que la tendance à se conserver soi-même. L'altruisme n'a pas besoin qu'on le fasse dériver de l'égoïsme. Il est tout aussi primitif.

III

Il y a donc, à l'origine de la sympathie, une attraction de l'homme vers l'homme, un appel du semblable au semblable, qui est le fait social élémentaire. Tâchons d'en préciser le nature.

L'action la plus simple de l'homme sur l'homme, c'est l'excitation à imiter. L'imitation, voilà, semble-t-il, le phénomène social primitif. Je vois ceux qui m'entourent faire un geste, se lever, se découvrir, je répète leur mouvement. L'enfant, dès l'âge de dix mois, reproduit les signes de la main que lui fait sa mère ; bien avant, il reproduit les intonations et les mines ; et nous avons vu que, dans ses jeux, il imite perpétuellement.

Or, cette imitation simple n'est pas encore la sympathie, mais elle y mène. Car, en imitant les attitudes et les mouvements, on imite bientôt la façon de sentir et de vouloir du modèle. L'enfant répète le sourire de sa mère ; mais, par là même, il est excité à partager sa gaieté. *L'imitation s'intériorise* : en agissant comme l'autre, on se met à sa place et on devient un peu lui. Et c'est déjà la sympathie.

Ce passage ne peut d'ailleurs se faire que *grâce au développement de l'intelligence.* Un arriéré sera capable d'imitations physiques, mais ne s'élèvera pas à la sympathie. En effet, pour franchir cette étape, il faut d'abord de la *mémoire* : nous avons

l'expérience de nos plaisirs et de nos douleurs ; nous en gardons le souvenir, net ou confus ; et c'est par ce souvenir que nous pouvons entrer dans les émotions étrangères. Il y faut aussi de l'*imagination*. Nous devenons capables de *nous représenter* les joies et les peines d'autrui, précisément à partir de celles que notre mémoire a conservées ; nous devenons capables d'imaginer *un intérieur* d'âme, *le moi des autres*. A partir de ce moment, la sympathie est possible. L'imitation peut aller de l'extérieur — l'attitude, le geste — à l'intérieur — le sentiment.

La sympathie est donc un cas particulier, plus complexe et plus riche, de l'imitation. Elle est l'imitation, *plus* la représentation d'un moi étranger, *plus* l'imitation intérieure de ce moi et de ses émotions.

Ainsi éclose, la sympathie va évoluer en deux sens différents : en *intensité* et en *étendue* ; elle va, d'une part se spécialiser, d'autre part s'élargir... Dans le premier cas, elle va se fixer sur une personne donnée et devenir affection, amitié, amour. Dans le second, elle va s'étendre à un cercle de plus en plus vaste : de la sympathie pour quelques êtres connus et présents, nous nous élèverons à la sympathie pour des *absents*, puis pour des *inconnus*, à l'amour d'un groupe de plus en plus large, et, finalement, de l'humanité tout entière.

CHAPITRE IX

L'IMITATION

L'étude de la sympathie comprendra donc trois parties : l'étude de l'imitation, qui en est comme la racine ; l'étude de la sympathie spécialisée ; l'étude de la sympathie élargie.

I

Le phénomène simple, élémentaire, d'imitation est une réaction presque automatique à un signal spécial. Le *signal*, c'est *l'exemple*, c'est-à-dire un mouvement exécuté par un autre sous nos yeux. La *réaction*, c'est la répétition, par le spectateur, de ce même mouvement. Par exemple, à *Pigeon vole*, l'enfant qui mène le jeu dit : « Éléphant... vole ! » en levant vivement sa main. Tous les petits camarades qui font cercle autour de lui ont besoin d'un effort pour ne pas lever leur main ; et il y en a toujours deux ou trois sur dix qui ne résistent pas, si l'exemple a été donné avec un

peu d'intensité... De même un enfant de neuf à dix mois commence à imiter : un jour vient, vers cet âge, où le bébé, à qui sa mère dit adieu de la main, répond par un geste analogue de la sienne. Ce jour mérite d'être marqué comme une date dans l'évolution de cet enfant : il vient de s'élever à l'imitation.

Voilà l'imitation simple.

Il y a une forme supérieure, qui est l'imitation *réfléchie*, volontaire. *On se propose un modèle*, et on agit aimanté par ce modèle. C'est ce qui a lieu notamment dans l'admiration. L'admirateur se représente l'être admiré et s'efforce de lui ressembler, de se rapprocher de lui. Un très beau cas s'observerait aussi chez les comédiens imitateurs, artistes fantaisistes qui s'exercent à imiter une « vedette » connue : l'effet est parfois ravissant, et ils y parviennent par une série d'efforts et de retouches, imitant d'abord une attitude ou même un tic, puis, peu à peu, prenant l'âme du modèle, ce qui leur permet de créer des attitudes de plus en plus ressemblantes, et parfois d'être plus Sarah Bernhardt ou Mistinguett que Mistinguett ou Sarah elles-mêmes.

Tels sont les deux modes principaux de l'imitation. Il va sans dire qu'ils se mélangent à tous les degrés. Dans l'imitation d'un ami par son ami, il y a des parts indosables d'imitation instinctive et d'imitation réfléchie.

Il faut bien noter aussi que l'imitation se ren-

contre rarement à l'état pur. Presque toujours — sauf peut-être chez l'enfant et chez quelques arriérés — celui qui imite, en même temps qu'il imite, obéit à d'autres influences : à l'intérêt, à la peur, à une volonté extérieure, etc. Par exemple, celui qui applaudit, au théâtre, peut être *en partie* entraîné par l'imitation — c'était le rôle de *la claque* —, mais en même temps par son enthousiasme propre ; et par cette partie-là il ressemble aux autres, *fait comme eux sans les imiter.* Par exemple encore, un cercle de badauds regardent en l'air : je me mets, comme eux, à regarder le ciel, imitation peut-être, pour une très légère part, mais surtout *interprétation* intelligente ; le fait que tant de gens regardent dans la même direction est interprété par moi comme signe d'un objet intéressant, ballon ou avion. Par exemple encore, ce qu'on appelle la *coutume* et la *mode*, et qu'on classe un peu vite parmi les faits d'imitation. Rappelons que la coutume est une *habitude collective*, relativement ancienne et consacrée (porter un chapeau, commencer le dîner par le potage, donner des étrennes le 1er janvier — ou en attendre); que la mode est une *innovation collective* (la forme de chapeau de la saison, le livre récent que tout le monde lit, le conférencier qu'il faut entendre). Or, si on analyse un peu ces phénomènes très réels et très connus, on s'aperçoit que l'imitation proprement dite n'en est pas l'essentiel ; il y entre beaucoup plus de docilité et

d'obéissance : si je mets un chapeau pour sortir, ce n'est pas parce que je vois les autres mettre un chapeau ; c'est parce qu'il y a une sorte de règle ou de code, c'est-à-dire un ordre auquel j'obéis. C'est la volonté collective qui fait pression sur moi, ce qui est autre chose que l'imitation. De même, si je vais entendre le conférencier à la mode, ce n'est guère parce que je vois d'autres gens y aller, c'est parce que j'obéis à une espèce de consigne. Cette consigne est d'ailleurs formulée très souvent d'une façon expresse ; dans tel ou tel salon, on nous dit : « *Il faut aller là* », et nous y allons. Phénomène d'obéissance, qui nous fait, ici encore, agir *comme* les autres, sans les imiter.

II

Ce phénomène d'imitation, soit instinctif, soit réfléchi, soit simple, soit composé, a une importance extrême dans la vie. Pour en donner une idée, nous étudierons son rôle dans le développement de l'enfance, dans la formation du caractère, dans les décisions volontaires, dans les grands mouvements collectifs et dans la nature même de la société.

1. Que la plus grande partie des acquisitions de l'enfance soit due à l'imitation, c'est une évidence. Nous dégagerons seulement quatre faits : d'abord le *jeu*, qui est, nous l'avons vu plus haut, le déploiement même de la fonction d'imitation ;

puis le *langage* : il naît par imitation. Un beau jour, l'enfant, qui imitait seulement le geste de la main, imite en même temps la parole prononcée par sa mère, et articule son premier mot ; c'est aussi par imitation que l'enfant, cueillant chaque jour quelques mots nouveaux, dont il ignore souvent le sens, enrichit son vocabulaire.

De la même manière se fait l'*apprentissage des menus actes quotidiens* : tenir sa cuiller, sa fourchette, son verre, s'habiller, etc. ; et aussi l'apprentissage des arts et exercices de toutes sortes : gymnastique, danse, chant : nous savons qu'aucune leçon ne vaut l'exemple.

2. Dans la formation du caractère, il n'est pas moins efficace. Il crée d'abord les actes extérieurs et les attitudes : nous prenons l'allure, l'accent du milieu, mais surtout les façons de nous tenir, de nous habiller, de parler. Il y a des personnes dont on reconnaîtra toujours l'origine à leur façon de se comporter à table : le premier exemple reçu a marqué d'une façon indélébile. On fume par imitation. On boit souvent par imitation. Mais ce ne sont pas seulement les actes extérieurs, ce sont les façons de sentir qui se propagent par cette voie : dans la famille, l'égoïsme, l'avidité au gain, la vanité, le désordre, se transmettent par l'exemple, et heureusement aussi leurs contraires. Et les façons de *penser*, les jugements n'y échappent pas. Nous adoptons à notre insu, ou sciemment, les opinions de ceux qui nous entourent.

3. Le rôle de l'imitation dans nos décisions volontaires mérite aussi d'être signalé. Dans une situation donnée, il s'agit pour nous de prendre une résolution. Or, cette résolution dépend toujours de trois causes principales : d'abord de notre caractère, c'est-à-dire des qualités ou des défauts déjà enracinés en nous ; ensuite, du mobile *actuel*, c'est-à-dire du désir ou de la passion du moment ; enfin de l'exemple : c'est très souvent l'influence qui l'emporte ; contrairement à notre caractère, contrairement à notre impulsion actuelle, nous décidons d'après l'exemple, c'est-à-dire que nous faisons ce que font les autres dans la même situation. Un des cas les plus nets de cette influence est ce qu'on appelle un *précédent* ; une personne qu'on estime s'est permis une certaine action, on peut bien se la permettre aussi. C'est là peut-être le danger le plus réel de la lecture des romans. Le héros ou l'héroïne, présentés comme prestigieux, ont certaines mœurs ou formulent certaines théories : pourquoi ne pas faire comme eux ?

4. Dans les grands mouvements collectifs, c'est souvent la même influence qui agit. Il y a, à certaines époques, de véritables épidémies morales ; des accès de dépravation universelle, des épidémies de suicide, des crises de plaisir effréné, des vagues de « défaitisme ». Sans doute il peut se trouver là une part de cette *mentalité collective* dont les sociologues ont exploré les réactions ; mais, à coup sûr, il s'y ajoute de grands courants d'imitation.

D'un étage à l'autre de la société, le mal se propage, et le rôle même des meneurs est souvent fort visible. On sait que dans les agglomérations denses : internats, armée, ces épidémies, comme les autres, se répandent avec une rapidité redoutable. La révolte, la panique s'en vont, en ondes concentriques, recouvrir toute la zone exposée.

5. Enfin, *dans la nature même de la société*, il est possible que l'imitation soit le véritable élément primitif. C'est ce que pensait Tarde, et que l'école de Durkheim a peut-être un peu cavalièrement rejeté. Car il semble bien qu'une société soit avant tout une réunion d'êtres qui s'imitent entre eux, ou du moins qui se ressemblent parce qu'ils ont imité un même modèle. Pensez aux usages si différents de la société française, de l'anglaise, de l'islamique, etc.

La théorie en vogue, d'après laquelle c'est l'échange de services, la coopération, la division du travail qui est l'essence de la société, est au moins contestable. Il est vrai qu'une société, *dès qu'elle est formée*, éprouve le besoin de s'organiser et de diviser le travail : mais c'est là plutôt un des premiers effets que la source de la vie sociale. Et ce qui le prouverait, c'est que cette division du travail, en atteignant certains degrés, *tend à dissoudre* les sociétés ; elle crée des classes de travailleurs qui, de plus en plus, se méconnaissent, luttent entre elles et découpent en morceaux le lien social. L'échange de services ne rapproche

vraiment les êtres que dans le cas de la *coopération simple*, c'est-à-dire quand tous les individus d'un groupe font la même tâche : par exemple des rameurs, des porteurs de fardeaux, qui, tous, exécutent le même geste. Mais c'est qu'alors ils s'imitent. Tels les soldats dans la tranchée.

IV

Il resterait à expliquer, si c'était possible, ce phénomène de l'imitation, ce pouvoir qu'a un acte de déclencher, chez le spectateur, le même acte. Et sans doute y a-t-il là quelque mystère. Pourtant, on entrevoit au moins une partie de l'explication. Elle dériverait de cette loi psychologique bien connue, qu'une *image*, une représentation vive, tend à nous faire accomplir les mouvements correspondants : le vertige est le cas type : si, sur une planche au-dessus d'un précipice, j'imagine ma chute, je risque la chute. Or, dans l'imitation, il y a un mécanisme analogue. Le mouvement qui se fait devant nous nous donne *une représentation nette et vive* de ce mouvement. Par là même, il tend à se faire, il devient plus facile à faire. Le *démarrage*, qui est toujours la portion malaisée d'un acte, a lieu de lui-même. Et alors, s'il n'y a pas d'obstacle, et par exemple d'impulsion contraire, l'acte s'exécute.

CHAPITRE X

LE DÉVELOPPEMENT DE LA SYMPATHIE EN PROFONDEUR

Affection. Amitié. Amour.

Le problème qui nous occupe maintenant peut se poser comme il suit : comment la sympathie, attraction vers un être humain quelconque, devient-elle une attraction spéciale pour un individu déterminé, c'est-à-dire amitié ou amour, et d'un seul mot : *affection* ?

Pour traiter ce problème, il est utile de se demander successivement : 1° quelles sont les causes des sympathies particulières ? 2° Qu'est-ce que l'affection en général ? 3° Qu'est-ce que l'amitié ? 4° Qu'est-ce que l'amour ? 5° Quelles sont les véritables différences entre amour et amitié ?

I

Pourquoi un être nous est-il plus sympathique qu'un autre ? Ce problème, si souvent débattu,



soit par les psychologues, soit par les gens du monde, est en réalité assez obscur, et il faut nous résigner dès le début à y laisser quelque mystère, ce qui scientifiquement est regrettable, mais sentimentalement vaut mieux. Parmi les influences à peu près claires et certaines, on peut signaler les suivantes :

Avant tout l'influence de la physionomie, influence immédiate, soudaine et indéniable ; et, dans la physionomie, beaucoup plus que celle des traits, celle de l'*expression*. Il y a des expressions qui attirent ; avant tout la droiture, la loyauté, et aussi la douceur (sans mollesse). Or, ici, il n'y a aucun mystère : ces expressions sont des *promesses*. La douceur est une promesse de *bonté*, la loyauté est une promesse de *sécurité*. Inversement, nous savons bien que les visages les plus sûrement antipathiques sont les visages *durs* et les visages *sournois*.

En même temps que cette influence, non pas superficielle, mais extérieurement visible, il en intervient une autre, qui dépend davantage de la personnalité de celui qui éprouve la sympathie : c'est l'influence des *réminiscences*. Il est très rare qu'un visage ne réveille pas des souvenirs, souvent lointains et confus, mais agissants : il les éveille par des ressemblances plus ou moins vagues, plus ou moins partielles, mais qui suffisent à ressusciter une attitude ancienne, de tendresse ou d'antipathie; un regard peut évoquer un regard, jadis aimé ; un sourire peut nous replacer dans une

disposition caressante; qui sait si les souvenances du visage maternel, du bercement maternel, de l'embrassement maternel, ne sont pas les sources obscures des sympathies d'un homme durant toute sa vie ? Vigny, dans *la Colère de Samson*, a exprimé cela en une de ses plus belles suites de vers.

Une troisième influence serait celle de l'*idéal*; chacun de nous porte en lui une image idéale, un être de ses rêves. Comment se forme cette image, il faudrait, pour le dire, une analyse très délicate, et, en somme, infaisable : il est certain tout au plus qu'il y entre des souvenirs, qu'il y entre des impressions d'art, des formes créées par les peintres, les sculpteurs, les romanciers, les dramaturges ; qu'il y entre les conventions d'une époque, le type popularisé par la gloire, ou par la mode, ou par le cinéma... Mais ce qui est hors de doute, c'est que cette image existe ; qu'il se fait entre l'être qui nous apparaît et cette image une comparaison instantanée, dont le résultat est sympathie ou antipathie. C'est ce qui explique la soudaineté explosive de certaines sympathies, en réalité préparées dans l'âme depuis longtemps. C'est ce qui explique aussi les aberrations de certaines sympathies : car il peut y avoir, comme nous l'avons vu, beaucoup de convention dans notre idéal ; et, d'autre part, ce qui est plus grave, une affection qui s'offre à nous peut être écartée superficiellement parce que ne ressemblant pas assez à cet idéal, peut-être décevant et factice.

A ces influences bien connues, il faut en ajouter quelques autres, d'une psychologie un peu moins évidente. Nous insisterions volontiers sur les phénomènes d'*excitation* et de *dépression.* Il y a des *présences excitantes*, et il y a des *présences déprimantes.* Et, sans doute, la raison en est difficile à pénétrer ; mais le fait est facile à observer. Il y a des êtres dont la seule apparition relève le ton sentimental : ils apportent du bien-être, de la confiance, de l'énergie. Il y en a d'autres dont le seul aspect attriste et déprime. On est avec les premiers plus intelligent ; avec les autres, on « devient bête ». Or, nul n'aime à être déprimé. Et il est probable que certaines antipathies instinctives, et de même certaines sympathies, relèvent, au moins partiellement, de cette cause. Le « personnage sympathique », au théâtre, au cinéma, est le personnage *tonique*, celui qui apporte avec lui l'entrain, la belle humeur et l'optimisme.

Peut-être enfin faut-il signaler, sous toutes réserves, la possibilité de *causes physiques encore inconnues.* Il est *possible* que tout être soit une source de radiations (qui un jour deviendront objet de science). Il y aurait sympathie quand deux êtres sont en accord, quand l'un est un *résonnateur* pour l'autre, quand ils ont *la même longueur d'onde.* Mais il serait abusif de donner de l'importance à cette simple possibilité : il est légitime d'y penser, parce qu'elle sera peut-être scientifique, comme tant d'autres, demain.

Telles sont les causes principales qui font éclore la sympathie immédiate. Si maintenant les circonstances s'y prêtent, si quelque relation s'ébauche entre les deux êtres, une influence nouvelle entre en jeu, qui est celle des *premières révélations de l'âme*. Une simple causerie peut y suffire et ordinairement y suffit. Elle va favoriser le développement de l'affection, ou, au contraire, l'arrêter net. Si elle le favorise, c'est qu'elle a fait apparaître quelque chose de très important, qu'on pourrait appeler le *pressentiment de l'identité*. On a découvert une certaine ressemblance : souvenirs communs, goûts communs, surtout peut-être aversions et répugnances communes. Et, à la lueur de ces premières analogies, l'intuition est née d'une véritable identité de nature, qui se dévoilera de plus en plus : l'impression que les différences actuelles s'effaceront indéfiniment, et qu'à la limite *on ne fera qu'un*, ce qui est le but et la croyance de toute amitié, de tout amour.

Les conditions sont les meilleures quand il y a, dès le début, grande ressemblance de nature, *avec quelques différences sensibles*. Les différences sont la part du mystère qui excite. La ressemblance donne la sécurité.

Au contraire, tout ce qui donne le sentiment *qu'on ne se rejoindra jamais*, la moindre parole, le moindre geste, la moindre intonation révélant l'irréductible, enraient le progrès sentimental,

et l'histoire de cette affection qui s'esquissait est achevée.

Donc, nous laissons de côté ce cas d'affection mort-née, et nous nous occuperons uniquement du cas favorable, où l'ensemble des causes a joué de façon à pousser l'un vers l'autre, avec une énergie croissante, les deux êtres qui venaient de se rencontrer.

Alors, la sympathie va se développer dans deux directions, qui d'ailleurs ne s'excluent pas, mais qui, très souvent, se séparent ; vers l'amitié ou vers l'amour.

Mais ce sont là deux formes de l'affection, deux façons d'*aimer*. Qu'est-ce donc qu'*aimer*, au sens large ?

II

Pour le savoir, usons de la méthode, qui, le plus souvent, éclaire la psychologie : regardons l'enfant, le petit enfant. Observons-le à l'instant où apparaît devant lui une personne qu'il aime : mère, père, ami ; puis, au contraire, à l'approche de quelqu'un qui ne lui plaît pas.

Dans le premier cas, il va se produire trois faits, très faciles à constater : d'abord le *sourire* : tout enfant, tout bébé sourit à ceux qui lui plaisent : c'est le premier signe, et qui ne trompe guère. Le second, c'est la *contemplation* : ouvrir tout grands les yeux et regarder le visage ami. Le troisième, c'est le geste de *tendre les bras* vers l'appa-

rition charmante, ou, s'il sait déjà marcher, de s'avancer ou de courir vers elle. S'il s'agit d'une personne qu'il n'aime pas, ou même qu'il déteste, il se produit les trois phénomènes contraires : il pleure et crie, il ferme les yeux ou cache sa tête dans son oreiller, ou l'enfouit dans les jupes de sa mère ; enfin il se sauve, se réfugie sous une aile protectrice.

Or, ces trois faits se reproduiront toujours ; aimer, ce sera toujours cela : sourire, regarder, tendre les bras. D'ailleurs, voyez la mère : elle sourit à son enfant qui lui sourit ; elle le mange des yeux et elle l'embrasse.

De cette observation si simple, nous pouvons tirer une indication sur ce que c'est qu'aimer : c'est d'abord avoir *la joie de la présence:* c'est là l'essentiel : être heureux d'être ensemble ; — c'est ensuite *la douleur de l'absence:* c'est le fait le plus révélateur ; beaucoup d'affections qui s'ignoraient prennent conscience d'elles-mêmes à la séparation ; se défier de celui qui dit : « J'aime beaucoup cette personne, mais je m'en passe facilement » ; — c'est enfin *l'effort pour transformer l'absence en présence*, l'activité déployée pour se rencontrer, pour se retrouver ; si l'on cherche bien, on ne découvrira guère autre chose : à tous les degrés, c'est cela aimer.

III

Suivons donc ce premier développement d'une affection : celui qui va vers l'amitié.

L'étude de l'amitié a été faite et se fait depuis l'antiquité. L'analyse la plus célèbre est celle d'Aristote, en deux livres de *l'Ethique à Nicomaque*, les livres VIII et IX. Nous y renvoyons les lecteurs et ne la reprendrons pas. Ce qui importe, c'est de distinguer l'essence de ce sentiment si connu, si précieux, si fort chez certains êtres (1).

Or, il semble bien que de toutes ces études, et surtout de l'expérience de la vie, se dégage un point fixe : l'essentiel de l'amitié, c'est la *confiance.* Il faut seulement bien comprendre ce mot et l'emplir de sens.

Avoir confiance l'un en l'autre, cela veut dire d'abord *compter absolument l'un sur l'autre.* Et c'est là, à coup sûr, la première marque de l'amitié. L'ami est sûr, rigoureusement sûr que son ami est prêt, à tout moment, à lui venir en aide. « Il cherche vos besoins au fond de votre cœur », dit délicieusement La Fontaine. — Mais l'amitié suppose la confiance en un sens plus actif et plus fort : l'ami est celui à qui on peut *se confier*, c'est-à-dire s'exprimer entièrement, celui à qui on

(1) Voir, entre autres, l'admirable roman de Panaït Istrati *Michaël.*

peut tout dire ; bien mieux, celui qui nous *excite* à nous confier, dont la seule présence est une invitation à nous exprimer nous-même ; celui dont nous sommes certains qu'il entrera dans nos pensées, dont nous n'avons jamais à redouter l'incompréhension. — Et cette confiance-là suppose précisément cette analogie de nature sans laquelle, nous l'avons vu, l'affection a peu de chances d'avenir. Pour avoir totalement confiance en la compréhension de l'autre, il faut se reconnaître soi-même, souvent, dans l'autre ; retrouver souvent en lui nos façons de voir, nos goûts, nos aversions, les *nuances* de notre sensibilité : en amitié, les nuances sont l'essentiel. Alors on se sent, pourrait-on dire, en terrain sûr, et on peut, jusqu'au fond, se confier.

Cette analogie de nature, nécessaire à l'amitié, croît d'ailleurs avec elle. Elle est au début, et davantage au terme. D'où la formule célèbre : *Pares aut invenit, aut facit.* L'amitié, ou bien nous trouve pareils, ou bien nous fait pareils.

Sans doute est-ce dans la *confiance*, ainsi entendue en un sens plein, que consiste l'amitié. Elle peut donc, elle *doit* exister au sein même d'autres sentiments : amour filial, amour maternel, amour surtout. C'est ce que va nous montrer l'étude de l'amour.

IV

L'amour ayant été étudié ou décrit de tous temps non seulement par les philosophes, mais par presque tous les grands écrivains, romanciers, dramaturges, poètes, il y aurait quelque naïveté à reprendre une analyse qui a toutes les chances d'être épuisée, à moins peut-être qu'elle ne soit inépuisable. C'est seulement son rapport à l'amitié, la différence essentielle qui les distingue que nous devons ici rechercher.

Tout cet immense historique pourrait cependant se résumer. Toutes les conceptions de l'amour oscillent, en quelque sorte, entre deux pôles : d'une part, la conception *idéaliste* de l'amour, qui est la conception platonicienne, celle de Platon et de Plotin ; d'autre part, la conception que l'on pourrait appeler *fataliste* de l'amour, celle de Schopenhauer et d'Ed. de Hartmann. — La première voit dans l'amour l'appel de l'idéal. Selon Platon qui, dans *le Banquet*, fait dire à une femme, Diotime, la vérité ultime sur la question, l'amour va d'abord vers la beauté physique, mais la beauté physique elle-même n'est jamais que le rayonnement de la beauté des âmes ; et la beauté des âmes n'est jamais que la part d'idéal qui est en elles, ce qu'elles ont de pur, d'immortel et de divin. L'amour, même quand il apparaît comme

matériel, est donc un élan vers l'éternel et l'absolu ; c'est une voix d'en haut qui arrive ici-bas jusqu'à nous. C'est l'aspiration à l'immortalité véritable, de même que les actes de l'amour sont une aspiration à cette sorte d'immortalité terrestre qu'est la descendance.

L'autre conception est celle du *génie de l'espèce.* Il ne s'agit plus d'une ascension de l'individu vers la Beauté, il s'agit d'une ruse de la nature, d'un piège tendu aux individus par le *génie de l'espèce*, c'est-à-dire par la puissance infinie qui mène le monde, et qui n'a d'autre but que de perpétuer, de faire pulluler la vie dans l'univers. Une seule chose importe, c'est qu'un nouvel être soit engendré ; et les individus sont entraînés fatalement vers ce but, à l'heure même où ils croient choisir, réaliser leur rêve personnel, faire leur propre bonheur. Ils sont simplement les jouets de ce redoutable appel de l'espèce qui veut vivre. Ils se figurent que ce sont les charmes de l'être aimé qui les attirent ; au fond, c'est l'attraction secrète qui crée tous ces charmes. Et c'est pourquoi tant de fois ils vont vers les déceptions, les catastrophes et le malheur : ils sont tombés dans le piège, toujours le même et toujours aussi puissant, que leur tend le formidable *Vouloir-vivre* de l'espèce.

Il semble bien que toute théorie sur l'amour se rapproche toujours d'une de ces deux doctrines extrêmes.

Efforçons-nous de *n'en avoir aucune* et de regarder les faits tels qu'ils sont.

Ce qu'on peut dire de plus évident et de plus simple, et peut-être de plus essentiel, c'est que l'amour se distingue de l'amitié par son *caractère passionné.* Il faut seulement bien voir le sens de cette proposition.

Passion, cela veut dire d'abord *intensité* de l'affection : c'est-à-dire intensité des trois éléments de toute affection, signalés plus haut. La joie de la présence devient allégresse ; la souffrance de l'absence devient angoisse ou désespoir ; l'effort vers la réunion devient élan irrésistible.

Mais surtout *passion* signifie : *entrée en scène de l'imagination.* C'est l'effervescence de l'imagination qui distingue surtout l'amour de l'amitié. L'amitié peut être *très réaliste :* on peut aimer l'ami tel qu'il est, tel que le voient les autres, même les indifférents. L'amour est *violemment idéaliste.* L'image de la personne aimée est transfigurée ; *souvent* elle est embellie, divinisée ; mais, en tous cas, elle est *très différente de ce que voient les autres.* La mère passionnée ne voit certes pas son enfant avec les mêmes yeux que l'étranger distrait. Et on sait bien jusqu'où va, dans l'amour proprement dit, ce prestige de l'imagination. N'en concluons pas cette banalité — fausse comme tout ce qui est banal — que l'amour aveugle celui qui aime. *Il peut être magnifiquement clairvoyant.* A n'en pas douter, c'est Chimène

qui voit Rodrigue dans sa vérité. Mais c'est précisément parce que l'imagination a su *dépasser le visible* et voir plus loin. L'être contemplé avec passion n'est jamais celui qu'aperçoit l'indifférent : mais il est parfois bien plus réel. Au fond, tout se passe comme dans une œuvre d'art, dans un portrait ; le portrait peut présenter avec le modèle *tous les degrés de ressemblance* : parfois une ressemblance passagère et superficielle, et c'est le cas des peintures médiocres et des amours décevantes ; parfois une ressemblance intime et profonde, par suite indestructible, et c'est le cas des portraits de maîtres, — et des amours véritables.

Enfin, par le fait même de son intensité, l'amour est beaucoup plus complexe : il remue une multitude d'éléments qui viennent se combiner avec l'affection, en doses variables, et qui sont comme les *harmoniques* du son fondamental : avant tout l'*instinct sexuel*, qui est si normalement éveillé par l'amour qu'on a pu penser qu'il en est l'essentiel. Ce qui est certain, c'est qu'il n'y a pas d'amour sans l'*idée du corps*, ne serait-ce que l'idée de la beauté du visage. L'*instinct de puissance*, que nous retrouvons ici comme partout : l'amour en est rarement indemne. Il l'est, dans les cas privilégiés, dans l'amour vrai qui, bien loin de chercher à commander et à gouverner, ne cherche guère qu'à donner et à se dévouer. Mais cet amour-là est très rare ; et, presque toujours, se mêle à

l'amour la passion de régner sur une âme, d'être tout son destin, son bonheur et son malheur, sa volonté, sa pensée, son idéal. Le *désir du bonheur :* car les joies qu'il donne sont si grandes qu'elles sont recherchées pour elles-mêmes, ce qui déjà altère l'amour, qui, dans sa pureté, est la recherche du *bonheur de l'autre.* L'instinct *esthétique* : car l'amour va naturellement vers la beauté, vers les formes pures et les traits harmonieux; tous ces éléments et bien d'autres sont ébranlés dans leurs profondeurs par l'amour et lui donnent sa tonalité spéciale, le timbre qu'il prend dans une âme individuelle, et pour chaque cas particulier.

Il en résulte que l'amour est beaucoup plus exigeant et envahissant que l'amitié. C'est là un caractère pratiquement très grave, d'où naissent tant de conflits et de tragédies, ou de mélodrames. Dans l'amitié, en effet, on tolère que l'ami ait sa vie, sa personnalité, son destin à lui, séparés du nôtre. Il est relativement facile de laisser l'ami *libre* (hors les cas de caractère tyrannique, bien entendu). Dans l'amour, il y a un effort violent vers l'*unité absolue*, c'est-à-dire en fait un effort violent pour que l'autre ne soit plus distinct de nous. D'où un principe de *jalousie* qui se retrouve dans presque toutes les amours réelles : tout ce qui semble prendre une part de la vie de l'autre est cause de douleur et parfois de haine, et aussi un principe de souffrance, car dans cet effort vers

l'unité, on rencontre presque toujours la *paroi* qui sépare les êtres. Lisez ces lignes si précises de Colette dans *l'Entrave* : « L'amour, c'est ce choc douloureux et toujours recommencé contre une paroi qu'on ne peut rompre. Nous pouvions être deux amis qui marchent parallèlement de l'un et l'autre côté de ce cristal dur, en ignorant qu'il nous sépare. Mais l'amour va nous jeter l'un vers l'autre, et je tremble de m'y briser la première, moi la plus fragile. »

Mais n'hésitons pas à déclarer que ces conséquences redoutables, si fréquentes, ne sont pas inévitables. L'amour parfait est sans appétit de domination et sans jalousie. Il se connaît justement à ce que chacun veut *l'autre entièrement libre*, et alors il ne risque pas de rencontrer la paroi de séparation.

CHAPITRE XI

L'ÉLARGISSEMENT DE LA SYMPATHIE

La sympathie, de même qu'elle se spécialise dans l'affection, l'amitié, l'amour, s'élargit normalement jusqu'à devenir universelle charité. C'est cette évolution nouvelle qu'il s'agit de décrire.

En d'autres termes, on peut passer, par degrés, de la sympathie initiale à la justice, à la charité, à la moralité tout entière. Voici comment.

I

Il y a un premier effet moral de la sympathie, qui a déjà une extrême importance : elle nous empêche de faire souffrir les autres.

Pour s'en rendre compte, il suffit de se rappeler que la sympathie devient *pitié* quand elle est sympathie pour la souffrance, pour l'âme souffrante.

Or, la pitié a pour résultat naturel de nous arrêter au moment où nous allions faire souffrir.

Nous allions prononcer une parole, faire un geste, qui auraient attristé, blessé ou désespéré un autre. Nous nous retenons par pressentiment de sa peine.

La pitié conduit donc naturellement à « ne pas faire de mal », à ne pas nuire, à « ne pas faire aux autres ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fît », c'est-à-dire à ce qu'on appelle ordinairement la justice, et qu'il vaut mieux appeler la justice négative, celle qui consiste à s'abstenir de tout mal.

C'est peu de chose, dira-t-on. Quelle erreur ! Ne pas faire le mal, ne pas créer de souffrances, rien de plus rare et de plus difficile. Rousseau l'a dit admirablement.

Remarquons bien que ce n'est pas encore la véritable justice, même négative ; car ce n'est qu'une justice tout individuelle : je m'abstiens de faire souffrir un être que je connais, dont je vois la souffrance. Il n'y aura justice que le jour où je parviendrai à la règle générale : ne nuire à personne ; respecter tout être humain.

La sympathie a un deuxième effet normal : c'est le *dévouement* à autrui.

Si je sympathise avec la douleur d'autrui, je m'identifie avec celui qui souffre ; donc je sympathise du même coup *avec son effort pour se délivrer de sa souffrance.* Donc moi aussi je cherche à le secourir : je l'aide, je l'assiste, je me dévoue à lui.

Or, cette tendance à aider un autre, c'est l'aurore

de ce qu'on appelle ordinairement charité : faire pour l'autre ce que je ferais pour moi ; faire aux autres ce que je voudrais qu'on me fît : en somme, bienfaisance et bonté.

Charité encore très imparfaite, comme l'était la justice tout à l'heure : car charité toute personnelle. Je viens en aide à celui que je vois souffrir. Mais les autres ? Il n'y aura charité véritable que le jour où mon aide et mon amour s'étendront à l'humanité entière.

Il n'en est pas moins vrai que la sympathie réalise déjà une sorte de prodige psychologique : *je ne fais plus de différence entre l'autre et moi.* C'est cette sorte de mystère qu'a montré en pleine lumière Schopenhauer dans *le Fondement de la morale.*

II

Il reste donc, pour que la sympathie devienne vraiment moralité, c'est-à-dire justice et charité, à l'élargir, à l'étendre peu à peu jusqu'à toutes les personnes humaines.

C'est le *développement de l'intelligence* qui va rendre possible ce progrès.

1. La réflexion et la raison amènent à une première vérité très simple, mais de grande portée. On s'aperçoit que souvent, en faisant du bien à un être, on en a fait souffrir un autre, un autre qui n'était pas là, et à qui on n'a pas assez pensé. C'est ce qui a lieu par exemple quand nous faisons

pour quelqu'un ce qu'on appelle un passe-droit : un concurrent se trouve lésé. C'est ce qui a lieu, plus dramatiquement, dans l'histoire de beaucoup de passions : en faisant le bonheur de l'un, on fait le malheur de l'autre, ou de plusieurs autres.

De là vient, chez tout être qui réfléchit, un premier élargissement de la sympathie : on fait effort pour dépasser le cercle immédiat des personnes présentes ou engagées dans l'action ; pour *penser aux autres*, plus lointaines, ou moins connues, ou simplement absentes.

Ce progrès est dû à la réflexion, à l'intellect. Les individus irréfléchis, tout pris par ce qu'ils voient devant eux, oublient les répercussions et traversent la vie en faisant, même involontairement, des victimes.

2. Si la réflexion progresse, et aussi la bonne volonté, on arrive à une idée plus approfondie, qui rapproche encore de la véritable justice : l'idée que *tout être humain*, même inconnu, même étranger, est au fond un être semblable à nous, exposé comme nous à la souffrance, et qu'il faut à tout prix ne pas lui nuire et l'aider.

Or, pratiquement, c'est déjà toute la justice et toute la charité. Un homme qui en serait arrivé là aurait déjà *presque* la moralité tout entière. Et pourtant, à parler rigoureusement, ce n'est pas elle tout à fait. Il y a dans la moralité, telle qu'on l'entend traditionnellement, quelque chose d'autre : à savoir le sentiment d'une obligation,

d'un *devoir* ; le sentiment et l'idée qu'on est *coupable* de ne pas être juste et charitable ; qu'il y a du *mérite* à l'être ; que si on a été injuste, *on aurait pu* être juste et donc que la volonté a été mauvaise, perverse. Bref, il y a des éléments moraux qui sont vraiment d'un autre ordre, et que la sympathie ne suffira pas à créer. Ce sont ceux qu'il faudra étudier dans le chapitre des tendances morales.

III

Chez certains êtres, rares sans doute, et même exceptionnels, la sympathie, l'effort d'amour peut mener plus loin encore, jusqu'à l'abnégation totale, à la sainteté.

Certains êtres, obsédés par la souffrance humaine, en arrivent à ne plus se soucier de leurs propres souffrances. Elles ne comptent plus pour eux. Alors l'amour va jusqu'au sacrifice intégral du bonheur, de la vie, de l'honneur même.

Ce n'est là d'ailleurs que l'aspect humain de la sainteté. En fait, il s'y joint toujours un aspect divin ; on ne parvient guère à cet oubli de soi — au fond contraire à la nature — sans imiter un modèle divin : le désir de porter, lui aussi, sa croix, est essentiel chez le saint chrétien ; ni sans être soutenu par une espérance sublime ; ni sans la croyance invincible que Dieu est avec nous, — ou en nous.

CHAPITRE XII

LA TENDANCE MORALE

Nous passons donc très aisément de la tendance sympathique à la tendance morale. Non pas que celle-ci soit totalement réductible à celle-là : mais la sympathie, en s'élargissant, *imite* la moralité et s'en rapproche presque indéfiniment.

Il faut bien noter avant tout qu'il ne s'agit pas pour nous d'étudier ce qu'on appelle proprement la *morale*, le devoir, le bien, leur fondement : ce n'est pas notre objet. Mais la moralité est *sentie* avant d'être pensée ; elle existe à l'état d'aspiration, de désir, d'impulsion même, avant d'exister comme système de règles ou d'explications. C'est sous cette forme qu'elle nous intéresse. Ce que nous nous proposons d'examiner, c'est donc cette tendance spéciale, aussi naturelle et spontanée que les autres, qui fait s'élever l'homme à la vie morale.

Or, cette tendance est double : il y a une tendance au *devoir* et une aspiration vers la *justice*. Il convient de les analyser séparément.

I. — La tendance au devoir.

Il y a certains actes qui exercent sur nous une attraction très singulière ; ils peuvent être pénibles, douloureux, contraires à notre intérêt personnel ; ils peuvent même être désagréables ou funestes à des êtres que nous aimons. Malgré tout, nous éprouvons une poussée vers eux. Cette poussée peut être très forte : chez certains hommes, elle est irrésistible, l'emporte sur tout égoïsme et sur toute passion. Voilà le fait qui mérite notre attention.

Cette impulsion est d'ailleurs accompagnée de croyances et d'idées dont on ne peut la séparer, et qui lui donnent son caractère spécifique. Nous avons — à tort ou à raison, ce n'est pas la question — la conviction que nous serions *coupables* de ne pas la suivre, et que nous avons du *mérite* à refouler les autres pour obéir à celle-là. Rien de pareil dans les autres tendances : elles sont fortes ou faibles, et c'est tout. Celle-ci apparaît comme une obligation.

Cette idée de culpabilité en enveloppe d'autres qui ne sont pas moins étonnantes. Nous croyons que nous aurions pu agir autrement que nous n'avons agi, et que c'est par une perversité d'âme que nous ne l'avons pas fait ; nous croyons donc que nous sommes la *cause*, la vraie cause, cause créatrice, *cause première* de notre acte ; et

c'est pourquoi on nous en rend responsables. Or, on peut remarquer que ces idées sont, scientifiquement, presque scandaleuses. Pour la science, un fait qui a lieu ne pouvait pas être autre ; pour la science, un fait n'est jamais la cause créatrice ou première de ce qui en découle : il est lui-même effet. Pour la science, quand on est en présence d'un phénomène quelconque, il s'agit de l'*expliquer* ; et une fois qu'il est expliqué, la tâche est achevée. Ici, on n'explique pas : on juge ; on loue ou on condamne, précisément parce qu'on croit dans l'agent *une cause libre.*

Telle est cette tendance. Pour la mieux comprendre, il faut en suivre l'évolution, car elle se présente, comme beaucoup de sentiments humains, sous des formes hiérarchiquement subordonnées. Il y a une forme simple et primitive du devoir. Il y a une forme supérieure. Entre les deux, il y en a une multitude d'autres, dont nous choisirons la principale pour nous servir d'intermédiaire.

1. *Forme primitive.* — La façon la plus simple, la plus populaire, et sans doute aussi la plus primitive de sentir le devoir, c'est ce qu'on peut appeler le *conformisme social.* C'est le besoin de faire ce que fait le groupe, d'obéir à la volonté collective. Les sociologues nous ont montré que c'est *toute* la moralité des peuplades inférieures : se conformer aux rites du clan. Mais nous savons bien que c'est toute la moralité de la plupart de nos contemporains. Dans une situation donnée,

ils ne se posent guère qu'une seule question — quand leur égoïsme ou leur passion les en laisse poser une : — *Que fait-on dans ce cas ?* Et s'ils le font, ils s'attribuent une valeur morale. Attitude qui n'est pas à dédaigner, qui est certes déjà un commencement de moralité, mais dont il y a quelque naïveté à faire le tout de la moralité.

Ceux des sociologues extrémistes qui ont voulu voir dans ce conformisme tout l'essentiel de la morale ont été évidemment conduits par ce postulat implicite que « *le supérieur se ramène à l'inférieur* », que *l'évolution ne crée rien*, que tout ce qui se trouve dans les formes supérieures se trouvait déjà dans les formes inférieures, que l'ordre seulement et la disposition des éléments change, non les éléments eux-mêmes. C'est ce postulat, cher à l'évolutionisme de Spencer, qui lui faisait affirmer que la totalité de l'univers actuel était déjà présent dans la nébuleuse primitive et qu'un esprit suffisamment perçant aurait pu l'y découvrir. C'est d'ailleurs le postulat qui est comme inhérent à la méthode d'analyse, dont le propre est précisément de réduire le complexe au simple. Mais il est parfaitement possible et vraisemblable que ce postulat soit faux ; que, selon l'expression-titre de Bergson, *l'évolution crée*, que la vie fasse apparaître du nouveau, de l'inédit, de l'irréductible ; que les formes inférieures *imitent* seulement de loin et préparent les formes supérieures, sans les contenir et sans les engendrer, — et pour en revenir

à notre objet, qu'au-dessus de la moralité primitive, sans doute purement conformiste, se soit développée une moralité supérieure, qui consisterait au contraire à dépasser le niveau social et ne commencerait qu'à partir du moment où l'individu ne s'en contente plus.

Ceci dit, nous reconnaissons franchement que l'obéissance à la volonté collective est une première forme de moralité. Mais il nous reste à connaître les autres.

2. Il y a, disions-nous, une multitude d'intermédiaires entre cet état élémentaire et l'ardeur morale d'une âme éprise d'idéal. Mais, parmi ces intermédiaires, il y en a un qui nous semble d'une importance capitale, et qui peut-être réalise la vraie transition entre la phase primitive et la phase actuelle. C'est le sentiment de l'*honneur.*

Ce sentiment est par essence un désir de nature sociale. Il est le désir de l'approbation et de l'estime, *non pas de tous nos semblables*, mais d'un certain cercle de nos semblables : les êtres de notre rang, ou de notre race, ou de notre profession, nos égaux, nos pairs. Chacun sait qu'il y a un honneur militaire, un honneur du médecin, du magistrat, du professeur, etc. Il y a, pour chacun de ces groupes, un code de l'honneur, qui n'est écrit nulle part, mais qui possède un admirable prestige et auquel nul ne se soustrait sans éprouver une sorte d'horreur sacrée. Il faut relire, dans *Servitude et grandeur militaires*, de Vigny, les incomparables

pages finales, qui expriment jusqu'à l'absolu cette religion de l'honneur.

Ce sentiment, ce code, cette religion, sont nés au temps de la chevalerie, parce que la morale chrétienne pure ne s'adaptait pas à la vie d'aventures, et en particulier à la vie guerrière. La fidélité à la parole donnée, la protection du faible et de la femme, le courage invincible, en étaient les articles essentiels. De la chevalerie, il passa à la noblesse ; et peu à peu à la bourgeoisie elle-même et aux métiers les plus pacifiques.

Or, ce désir, ce besoin de rester digne de nos pairs, ce besoin d'honneur, est un principe moral d'une incontestable puissance et d'une incontestable noblesse. Quand il a parlé, on ne le discute même pas. Il a inspiré les actions les plus sublimes et les plus beaux sacrifices. Si parfois, *par point d'honneur*, quelques aberrations ont été possibles, ce n'est rien auprès des vertus proprement cornéliennes que l'honneur a créées ou soutenues.

Or, si on y regarde de près, on s'aperçoit que ce sentiment évolue suivant une loi naturelle très simple : le cercle des êtres dont on veut l'estime se rétrécit graduellement. Au début, c'était tous les gens de ma caste, ou de ma profession : par exemple, pour le chevalier, tous les chevaliers. Il arrive un moment où cela ne suffit plus, où le héros déclare : « Presque tous mes pairs m'approuveraient, mais il y en a deux ou trois qui me mépriseraient ; c'est assez : je me mépriserais

moi-même. » Il arrive un autre moment, très important, où ce ne sont même plus les vivants dont on veut l'estime, mais les morts, les aïeux, les ancêtres : eux ne me pardonneraient pas ; il n'en faut pas plus : je m'interdis cet acte. La fameuse « scène des Portraits », dans les tragédies ou les drames, met sous nos yeux cette exigence nouvelle de l'honneur. Mais l'évolution se poursuit : il vient une heure où je me dis : « Tous les vivants m'approuveraient, les morts mêmes ne me renieraient pas ; mais moi, je me mépriserais. » Or, à cette heure précise, le sentiment de l'honneur, achevant son évolution, est devenu la voix même de la conscience, l'*impératif catégorique*, le sentiment pur du devoir.

3. Nous arrivons donc, par une transition presque insensible, à la forme épurée de sentiment du devoir, tel qu'il existe dans une conscience de civilisé, d'ailleurs noble et exigeante : c'est encore le désir de ressembler à un modèle, mais non plus à un modèle présenté par les hommes, non plus à des vivants ni même à des ancêtres, mais à un modèle conçu par la raison, par l'âme tout entière, et qui s'appelle proprement l'idéal. Que cet idéal soit tel ou tel, ce n'est pas en cet instant notre objet, ce sera l'objet du chapitre suivant. Mais il y a *un appel* de l'idéal, un *appel du modèle*, et le sentiment du devoir n'est pas autre chose que cet appel, *l'attraction exercé sur nous par le modèle conçu*. Suivant le langage si beau d'Aristote, c'est

la *forme* élevant vers elle la *matière*, l'*acte* devenant une fin pour la *puissance*, de même que la moisson future explique, en dernier ressort, le travail profond des grains et des germes, et que le gland aspire obscurément au chêne.

Que le fond du devoir soit ainsi la puissance attractive du modèle, on le vérifierait aisément à travers l'histoire des grandes morales. Pour en prendre deux qui résument tout, ne savons-nous pas tout d'abord que l'effort *chrétien* est un effort d'*imitation de Jésus* ? Et ce désir d'imiter le modèle divin n'est-il pas tout l'essentiel de la vie chrétienne, jusqu'au vœu de porter une croix comme lui ? Et l'effort stoïcien, autre pôle de la morale humaine, est un désir d'imiter l'être merveilleux que les Zénon, les Cléanthe, les Epictète, les Sénèque, les Marc-Aurèle, décrivent sous le nom du *sage stoïcien*.

II. — Le sentiment de la justice.

La justice est un idéal conçu par la raison. Ce n'est pas notre objet de l'analyser et de la définir. Mais, avant d'être pensée, elle est *sentie*, comme un désir, comme un besoin. C'est à ce titre que nous devons l'examiner.

I

Le sentiment de la justice apparaît chez l'enfant de bonne heure, sous la forme d'une *réaction contre l'injustice*, d'une révolte. Quelques cas très simples et très faciles à observer nous feront assister à cette aurore.

L'un des plus fréquents est le fait de la punition imméritée. L'enfant est accusé et puni pour une faute dont il se sait innocent : « c'est toi qui as cassé ce vase ; c'est toi qui as mangé ces bonbons. » Alors il y a réaction et révolte douloureuse. Cette douleur ne se confond nullement avec celle de la punition même : il y a les deux, très distinctes : la douleur de la punition subie et la douleur de l'injustice commise contre nous. Et même si c'est une *récompense imméritée*, l'enfant s'indigne, tout en la recevant peut-être avec plaisir.

Voici un deuxième cas : celui de la partialité. Les parents donnent au petit frère, et pas à lui, un jouet, une friandise, un amusement. Dans ce cas encore, révolte instinctive. Il est à remarquer que si on peut lui fournir une bonne raison : « Ton frère a été plus sage, il a mieux travaillé », l'enfant accepte. Il peut avoir encore de la peine, il ne proteste plus contre l'injustice.

Souvent, c'est à l'occasion d'une tricherie au jeu que la crise se produit. Le camarade de jeu a violé la règle ; il a joué un coup qu'il n'avait pas le

droit de jouer. L'enfant se cabre et crie à l'injustice. En classe, celui qui est premier en copiant sa composition soulève une réprobation analogue : lui aussi a triché.

Voilà les occasions les plus ordinaires de l'explosion du besoin de justice chez les enfants. Il suffit de les comparer pour apercevoir le point commun : c'est toujours *la révolte contre l'immérité.* Il est simple de le montrer pour les deux premiers exemples, où il y a évidence. Pour la tricherie, le cas est moins clair : mais, au fond, il s'agit d'une réaction de même genre. Le jeune tricheur va gagner la partie sans l'avoir mérité : voilà ce qui indigne ses camarades. Il s'y joint d'ailleurs l'idée qu'il y a une règle, et que cette règle est la même pour tous ; qu'il n'y a donc pas de raison pour que l'un des joueurs cherche à s'y soustraire. Ce qu'on ne tolère pas, c'est qu'il fasse une exception en sa propre faveur. Mais cette idée est déjà plus abstraite et d'un autre étage. Elle appartient déjà à la deuxième forme de la justice que nous étudierons plus loin : ne pas faire aux autres ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fît.

Il y a donc, à l'origine de ces sursauts, un besoin *d'être traité suivant son mérite.* L'enfant ne sait pas bien en quoi consiste son mérite, mais il sent vivement, quoique confusément, si ce qu'il subit est mérité ou non.

Donc « à chacun suivant son mérite », voilà sans doute la forme primordiale du désir de justice.

C'est le vœu élémentaire de l'humanité, et son vœu universel. Il se manifeste dans les croyances de tous les peuples en une rétribution après la mort, soit que les récompenses et les châtiments soient réalisés dans une série de vies successives et de réincarnations — ce qui est le karma hindou —, soit qu'il y ait une seule vie et une seule mort, puis une résurrection où la justice sera rendue. Le vœu est si profond et si tenace que le spectacle des iniquités terrestres ne l'a pas refoulé, mais simplement amené à se satisfaire dans l'au-delà.

Peut-être même est-il la source vive des grandes croyances religieuses. Il faut que la vertu soit récompensée et le vice puni. Ils ne le sont pas ici-bas, donc il y a *une vie future* : première croyance. Pour qu'il y ait une vie future, il faut que le corps ne soit pas tout ; donc *il y a une âme* : deuxième croyance ; et pour que, dans cet au-delà, la justice soit, il faut qu'il y ait *un Dieu* : troisième croyance.

II

Au-dessus de cette première forme de la justice, et procédant d'elle, il y en a une autre, déjà un peu plus raffinée, que l'on peut appeler *justice négative* ou justice d'abstention. C'est celle qui consiste à *ne pas* nuire, à ne pas faire souffrir, à ne faire tort à personne. Ce que les traités de morale ont longtemps appelé les *devoirs de justice*, ce sont les devoirs qui s'expriment ainsi par des

négations : ne tue pas, ne vole pas, ne mens pas, etc. Kant en a donné une formule plus savante : « ne jamais traiter une personne humaine comme un simple moyen », c'est-à-dire comme un instrument de nos destins et de nos joies à nous.

De la première forme à cette seconde, le passage se fait par un progrès de la réflexion, qui éclaire peu à peu la tendance instinctive et que l'on peut suivre dans l'histoire de la morale.

Pendant très longtemps il a paru permis de *faire du mal à qui nous avait fait du mal*; rendre le mal pour le mal semblait juste. C'est à cette période que se rattachent les idées de la vengeance et du talion : la vengeance cherchant uniquement à châtier, à faire souffrir celui qui nous a fait du mal ; le talion étant déjà une règle qui limite la vengeance, qui cherche à la proportionner au tort qui nous a été fait.

Évidemment cette conception découla de la précédente, car le châtiment infligé semblait mérité, donc juste.

Un progrès a conduit les hommes à proclamer qu'il *n'est jamais juste de faire du mal*, même à celui qui nous en a fait.

Cette attitude apparaît, par exemple, chez Socrate, qui la déclare neuve et peu apte à devenir générale.

Pourquoi n'est-ce jamais juste ? C'est que nous ne sommes jamais capables, lorsque nous avons été offensés, frappés, lésés d'une façon quelconque, de

mesurer le degré de méchanceté de l'autre. Nous ne connaissons pas ses mobiles, ses intentions. Nous risquons de nous tromper grossièrement, d'autant plus que nous sommes la victime. Il peut même arriver que celui qui nous a nui ait cru sincèrement nous être utile : cela s'est vu, ou au moins il peut arriver qu'il ait agi par simple imprudence, et nous le châtierions comme s'il avait voulu nous perdre. Pour cette raison, ceux d'entre les hommes qui étaient sages ont compris que la seule règle était de ne jamais rendre le mal pour le mal. Et l'institution des tribunaux a précisément pour but de charger certaines personnes non intéressées dans l'action d'apprécier au mieux le degré de culpabilité de notre agresseur : cela ne nous regarde plus. Il ne reste donc, pour nous individus, que la maxime générale : ne jamais causer volontairement de souffrance.

N'allons pas croire que cette justice purement négative soit médiocre ou méprisable. Si nous savons regarder la vie réelle, les passions réelles, nous verrons que « ne pas faire souffrir est déjà un idéal difficilement accessible. J.-J. Rousseau a vu avec une merveilleuse lucidité cette vérité, dans une page que nous tenons à citer (*Émile*, livre II).

« La seule leçon de morale qui convienne à l'enfant et la plus importante à tout âge est de ne faire de mal à personne. Le précepte même de faire du bien, s'il n'est subordonné à celui-là, est dangereux, faux, contradictoire. Qui est-ce qui ne fait

pas du bien. Tout le monde en fait, le méchant comme les autres : il fait un heureux aux dépens de cent misérables : et de là viennent toutes nos calamités. Les plus sublimes vertus sont négatives ; elles sont aussi les plus difficiles, parce qu'elles sont sans ostentation, et au-dessus même de ce plaisir si doux de renvoyer un autre content de nous. O quel bien fait nécessairement à ses semblables celui d'entre eux, s'il en est un, qui ne leur fait jamais de mal ! De quelle intrépidité d'âme, de quelle vigueur de caractère il a besoin pour cela ! Ce n'est pas en raisonnant sur cette maxime, c'est en tâchant de la pratiquer qu'on sent combien il est grand et pénible d'y réussir. »

III

Un nouveau progrès élève l'humanité — et chacun de nous — à une forme supérieure de la justice.

Cette troisième forme, c'est la justice non plus négative, mais agissante : l'entr'aide, la tendance à aider, à assister nos semblables, à « leur faire ce que nous voudrions qu'on nous fît ».

Comment passe-t-on de la précédente à celle-ci ?

On s'aperçoit peu à peu que *s'abstenir c'est souvent nuire.* Rester immobile pendant qu'on attaque un passant, c'est être un peu complice de l'agresseur, et souvent être cause la mort de la victime. Ne pas se déranger pour aider le faible à porter son fardeau,

c'est être cause de l'épuisement qui va le terrasser. Ne pas nous élancer pour sauver celui qui se noie, c'est causer sa perte. En ne faisant rien, on fait parfois le plus grand mal.

Donc il est injuste, dans tous ces cas, de s'abstenir. La justice, c'est l'action.

Une réflexion d'un autre ordre mène au même résultat. On constate de plus en plus qu'il y a *des maux immérités*. Il y a des pauvres, il y a des malades, il y a des infirmes, il y a des faibles et des chétifs. Ces maux, c'est tantôt la nature, tantôt la société qui en est la cause. Dès lors, sous la pression du besoin fondamental : « à chacun suivant son mérite », les hommes justes se donnent le devoir de *réparer* ces injustices, autant qu'ils en ont le pouvoir. Or, on ne peut les réparer qu'en aidant, en secourant, en donnant, en se dévouant.

C'est ainsi que tout être de bonne volonté arrive à croire *qu'il est juste* d'aider, de donner, d'aimer.

A ce degré, la justice se confond presque avec ce qu'on appelle *charité*, c'est-à-dire proprement *amour*. Les deux commandent les mêmes actions. Il n'y a qu'une différence : la charité désigne plutôt l'amour éclairé qui les inspire ; la justice, la règle raisonnée qui les détermine.

IV

Un dernier progrès s'accomplit lorsque le désir de justice, dépassant les relations indi-

viduelles, s'étend à l'ensemble, au groupe, à la société tout entière. Il devient alors désir de justice sociale, aspiration vers un état idéal de l'humanité.

Nous rêvons alors d'une société où toute personne est prête à aider toutes les autres, à les soulager, à se dévouer à elles, où aucune ne cause de préjudice à aucune autre, où chacune coopère librement à la prospérité de l'ensemble, où la collectivité elle-même respecte tout individu et l'assiste, où chacun enfin est traité suivant ses mérites.

Le désir de justice trouve ici son achèvement. Il est l'aspiration vers un idéal de *paix* entre les hommes, une sorte d'âge d'or de l'avenir, où fleuriraient l'entr'aide et le respect mutuel.

Cet idéal est très lointain, mais la direction est nette et aussi fixe que l'étoile polaire.

CHAPITRE XIII

LE SENTIMENT ESTHÉTIQUE

Le problème du sentiment esthétique se dédouble. Il faut distinguer, au moins provisoirement, l'état esthétique chez celui qui contemple et chez celui qui crée, chez le spectateur ou l'auditeur d'une part, chez l'artiste de l'autre. Le plus souvent, les deux points de vue sont confondus, ce qui fausse tout. En particulier, la célèbre théorie du *jeu* (le plaisir esthétique est « un plaisir de jeu ») s'applique peut-être beaucoup mieux à l'un qu'à l'autre, à l'admirateur qu'à l'auteur.

I. — Le sentiment esthétique chez le spectateur et l'auditeur.

Nous examinons donc tout d'abord ce qui se passe chez celui qui contemple le beau, soit une belle œuvre d'art, soit une beauté naturelle.

I

Il semble qu'il y ait *une certaine attitude préalable*, sans laquelle la joie esthétique ne naîtra pas. Puis, cette attitude préalable étant réalisée, *le plaisir esthétique* peut apparaître. Étudions successivement ces deux aspects de la question.

L'attitude préalable est facile à observer, sur les autres ou sur soi. On se met dans un certain *état de réceptivité*, une sorte d'état de grâce.

Il s'agit d'abord *de se désintéresser* de tout le reste du monde. L'attention doit se résorber totalement sur la symphonie, sur la cathédrale, sur la statue, sur le poème. Le cas de la musique est un des plus nets : on prend une attitude d'isolement ; souvent on ferme les yeux ; les plus légers mouvements ou chuchotements auprès de nous sont intolérables, le voisin qui « fait de l'esprit » est proprement haïssable. En somme, il s'agit de *dormir* par rapport à tout, sauf la symphonie. Il faut simplement ne pas trop pousser dans ce sens ni s'endormir tout à fait, comme il arrive.

Il s'agit, en somme, d'une sorte d'*évasion* hors du monde réel ; on passe dans un autre, dans un monde magique, celui des statues, des peintures, des poèmes, des symphonies, des danses et même des beautés naturelles.

Or, le monde réel, c'est le monde de l'utile, le monde de l'action, dirigée par les désirs, les craintes

les besoins, les intérêts pratiques. S'échapper du réel, c'est donc faire taire en soi tous les soucis de cet ordre, toute pensée utilitaire. Je ne pourrai admirer vraiment la tempête si je suis passager, la moisson si j'ai des yeux de propriétaire, la voix si je l'écoute pour la nouvelle qu'elle m'annonce. Et, dans une œuvre, tout ce qui ramène à la vie réelle est mortel au plaisir esthétique : c'est ainsi que la « pièce à thèse », à partir du moment où la thèse apparaît, est presque toujours inesthétique ; le spectateur est rappelé maladroitement, par l'auteur lui-même, dans cette réalité dont il devait s'évader.

Si nous réussissons à prendre cette *attitude* mentale, délicate et fragile, rien n'est fait encore, ce n'est que l'état *pré-esthétique.* Il rend possible le plaisir. Mais un nouveau travail mental est nécessaire pour que ce plaisir naisse.

II

Que se passe-t-il donc au moment où nous contemplons soit l'œuvre d'art, soit une beauté de la nature ?

Commençons par l'œuvre d'art, qui, étant créée en vue de produire le plaisir esthétique, a des chances de mieux nous révéler son mécanisme.

Il apparaît tout d'abord que ce qu'on appelle contemplation est au fond *une activité intense*, un *travail puissant* de l'esprit, et non pas, comme on le

croit parfois, une réception passive. Quelques réflexions très simples nous le montreront avec évidence.

Admirer une œuvre, quelle qu'elle soit, c'est, en quelque manière, *collaborer* avec l'*artiste*. Il faut se placer d'abord à son point de vue ; autant qu'on le peut, se mettre soi-même dans la situation et dans l'attitude qui furent les siennes ; faire vivre en soi le sentiment, la passion qu'il a voulu exprimer. C'est dans la mesure, extrêmement variable, où cette identification avec lui sera réussie que notre plaisir sera grand et pur. C'est pourquoi on a dit que la véritable admiration est historique : si je ne connais pas le milieu, l'occasion où naquit l'œuvre, je pourrai sans doute y trouver du charme ; mais je ne la goûterai pas réellement ; ce n'est presque plus elle que je contemplerai, mais une certaine idée que je m'en fais et qui peut être très loin de la vérité.

Quand il s'agit des *Arts du temps* : musique, poésie, drame, danse, cette activité intérieure devient encore plus intense. Nous écoutons une symphonie. L'orchestre joue, par exemple, au moment précis où nous en sommes, la 150e mesure de l'andante. Or, à cet instant, *tout ce qui précède est tombé dans le néant.* Les 149 mesures ne sont plus, hors de nous, absolument rien. *Elles n'existent plus que dans la mémoire*, *la pensée des auditeurs.* A parler rigoureusement, ils n'entendent que l'accord actuel. *Il faut donc qu'ils portent en eux* tout ce qui a déjà été joué : sinon ils n'auront que la

caresse présente de l'oreille et la symphonie leur échappera totalement — ce qui arrive à quelques débutants ou à quelques somnolents. Il y a donc, pour celui qui suit vraiment le développement musical, un travail intense quoique inaperçu, qui consiste à conserver vivante en lui la mélodie disparue, en somme à la recréer en lui-même : *on ne peut entendre la symphonie qu'en soi*, puisqu'il n'y a jamais qu'un seul accord que je puisse entendre hors de moi, c'est-à-dire à peu près rien.

Ce qui est vrai de la musique l'est évidemment du poème, du drame, de la danse. Il faut suivre le déroulement des thèmes, des variations des scènes, des attitudes, autrement dit les reformer en soi.

De plus — et ceci vaut pour tous les arts — la compréhension de l'œuvre ne peut être complète si on ne peut entrer dans la technique même de l'artiste, refaire avec lui le travail, suivre par la pensée son pinceau sur la toile ou ses doigts sur la glaise. Faute de cette compétence technique, l'admiration sera toujours un peu hasardeuse et, comme il arrive à beaucoup de critiques d'art, ne sera guère que « de la littérature à propos de l'œuvre d'art ».

Il en résulte que la contemplation est une réelle *collaboration* avec l'artiste. Bien entendu, cette collaboration est aisée, puisque tous les éléments nous en sont fournis par le créateur, et puisque, au surplus, nous n'avons rien à réaliser au dehors —

ce qui, nous le verrons, est la part de dur travail artistique. Mais pourtant c'est bien de collaboration qu'il s'agit.

Et tout d'abord il faut que nous soyons *dociles.* L'auteur est notre *guide de création* : il faut lui obéir ; nous pouvons nous refuser à lui ; alors tout est manqué. Lisez encore ce passage où Paul Valéry exprime cette nécessité avec une si pénétrante énergie. Athikté, la danseuse suprême, danse, et voilà ce que dit le philosophe qui la contemple : « Un œil froid la regarderait aisément comme une démente, cette femme bizarrement déracinée et qui s'arrache incessamment de sa propre forme, tandis que ses membres devenus fous semblent se disputer la terre et les airs ; et que sa tête se renverse, traînant sur le sol une chevelure déliée, et que l'une de ses jambes est à la place de cette tête... Il suffit que l'âme se fixe et se refuse, pour ne plus concevoir que l'étrangeté et le dégoût de cette agitation ridicule... Que si tu le veux, mon âme, tout ceci est absurde ! »

Mais si nous ne sommes que docilité, alors le charme opère, et l'artiste éveille en nous la puissance créatrice ; sous son influence toute-puissante, nous reformons l'œuvre en nous. Nous la reconstruisons, nous en portons en nous l'édifice et le déroulement, dont nos sens ne nous donnent qu'une infime partie actuelle. Et cette reconstruction, dans les cas heureux, coïncide avec sa construction à lui. Et c'est dans la mesure où elle coïncide que nous com-

prenons réellement l'œuvre ; et il y a évidemment tous les degrés dans cette coïncidence. On peut affirmer que, dans une salle de concert, très peu d'auditeurs entendent vraiment la symphonie, que la plupart n'en entendent que des fragments, et quelques-uns à peu près rien : quelques accords momentanés. En somme, l'auteur ne peut être intégralement compris que par ses pairs.

Ainsi le contemplateur est élevé à la puissance créatrice par l'excitateur, qui est l'artiste. De là sa joie.

III

Si l'attitude esthétique, devant l'œuvre d'art, est ainsi une attitude créatrice, que sera-t-elle devant la nature ; nature humaine, ou animale, ou végétale, ou inanimée ?

Tout d'abord, il y a un art qui fait exactement la transition entre l'art et la nature : c'est la danse. La danseuse est une femme réelle, et en même temps elle fait d'elle-même une œuvre d'art. On peut la regarder comme une beauté d'art ou comme une beauté naturelle : elle est les deux.

Or, la joie esthétique que nous donne la danse a été, elle aussi, analysée par Paul Valéry (*L'âme et la danse*). Nous pouvons, de ces remarquables pages, dégager les traits suivants :

Comme la danse se déroule dans le temps, celui qui la regarde *ne voit que la position actuelle.* Il faut qu'il se représente intérieurement les positions

précédentes, et qu'il imagine d'avance les suivantes. Bref, il accompagne la danseuse. Il danse avec elle. Il est un esprit qui danse.

De plus, il n'y a satisfaction totale que si le spectateur peut s'accorder parfaitement avec la danseuse, ce qui veut dire qu'il doit y avoir dans sa danse une loi, un rythme, des retours tels que, même fermant les yeux, on la suive et on la retrouve exactement où on la cherche ; un changement imprévu n'est acceptable que s'il amorce un rythme nouveau et des retours aussi réguliers.

Le plaisir devant la danse est donc bien encore une collaboration, une danse avec la danseuse — comme dans les autres arts — mais comme il s'agit en même temps d'un corps de femme bien réel, nous avons déjà ici un aperçu de ce qui se passera devant les beautés naturelles.

Parmi celles-ci, comme parmi les œuvres d'arts, il y a deux types différents : il y a la *nature en mouvement et la nature en repos*. Beaucoup des plus admirables spectacles de la nature sont des beautés en mouvement : un coureur en action, un coucher de soleil, une tempête. Il y a déroulement, lent ou rapide, mais essentiel.

La nature procède donc ici comme les *arts du temps* : poésie, musique, drame, danse. La contemplation est donc exactement de même ordre ; il faut que je porte en moi les phases précédentes du spectacle, sinon je ne le vois pas réellement ;

un *instantané* laisse échapper toute la beauté essentielle de la scène ; ou s'il en reste quelque chose, c'est que la position qui a été fixée sur le cliché est telle qu'elle suggère le mouvement tout entier.

Donc, pour les beautés de cet ordre, la contemplation est encore un travail, une sorte de collaboration avec la nature. Il faut que je sois capable de porter en moi la totalité ou l'immensité successive du spectacle.

Il y a des *beautés en repos* : la mer calme, le ciel étoilé, la montagne glaciaire, le paysage paisible. Ici il semble qu'il n'y ait qu'à regarder, qu'à recevoir : mais ce n'est encore que la façade, et elle cache une véritable activité créatrice : le paysage n'est pas donné tout fait, une première observation, bien facile, nous la montre : c'est qu'il y a des gens, et beaucoup, qui restent absolument insensibles devant le site qui nous transporte d'admiration : ils assistent, mais ils ne voient réellement pas. Ce n'est donc pas aussi facile à percevoir qu'un outil ou qu'un morceau de pain. Sans doute cela tient parfois à ce qu'ils ne se sont pas mis dans cet état de *réceptivité* que nous avons cherché à décrire. Mais d'autres fois ils y sont : leur préparation est parfaite et le plaisir ne vient pas, c'est que le plaisir ne vient jamais tout seul ; il est une action, et d'autant plus intense que l'action l'est davantage.

C'est qu'en effet ici encore il y a un travail profond de l'esprit. Regarder le spectacle qui, dit-on,

est sous nos yeux, c'est en parcourir successivement toutes les parties : car notre œil ne peut en voir à la fois que de tout petits fragments ; c'est ensuite les rassembler et *recomposer en soi* le paysage, en somme faire un véritable paysage intérieur, et c'est celui-ci qu'on admire. Et cela est si vrai que, s'il y a dans le site réel un détail qui nous gêne, une usine ou un palace malencontreux, nous les supprimons par la pensée, et, *en fermant les yeux*, nous contemplons l'ensemble tel que nous le voulons.

Le contemplateur d'un paysage est donc un paysagiste, — imcomplet puisqu'il lui manque le plus souvent la technique : un commencement de paysagiste.

On objectera que, *dans toute perception*, il en est de même, qu'il faut toujours, même devant les spectacles les plus inesthétiques, faire ce travail de synthèse, mais il n'en est rien.

Il faut bien remarquer en effet qu'à l'ordinaire, *nous ne regardons pas* les objets : nous les *classons*, ce qui est tout autre chose. Quand je dis que je vois cette table, je veux dire en réalité que *je reconnais que c'est une table* ; et ceci fait, je ne la regarde pas : je pense tout juste à son usage, qui est l'usage des tables, en général. S'il m'arrive, une fois par hasard, de *la regarder en elle-même*, de regarder la nuance particulière de son bois, ou le détail particulier de sa forme, alors tout change, et j'y peux trouver un plaisir esthétique.

Or cet acte rare, exceptionnel, qui consiste à regarder *ce qu'il y a d'individuel* dans l'objet, c'est une action difficile, et plus difficile qu'il ne paraît. Si j'ai une fleur devant les yeux, je puis, et c'est neuf fois sur dix ce qui a lieu, me borner à dire « c'est une rose » et porter mon attention ailleurs. Alors je l'ai simplement classée : c'est l'espèce que j'ai vue, et non l'individu. Mais si je m'arrête à contempler précisément *cette rose particulière*, la délicatesse de ses nuances, et même son expression de calme, ou de noblesse, ou d'ardeur, alors j'y trouverai une joie de beauté.

La contemplation esthétique est donc un effort *pour percevoir autrement qu'on ne perçoit d'ordinaire* : pour percevoir l'individuel au lieu de le ramener immédiatement au général. Si je lève la tête, que j'aperçoive les teintes du couchant et que j'en tire simplement ceci : « Le soleil se couche, il est 7 heures », je suis aux antipodes de l'état esthétique. Si je m'arrête à regarder le coucher de soleil, différent de tous les autres, alors je la recompose en moi, et je puis jouir de sa beauté.

Telle est donc la nature de l'activité esthétique, devant les spectacles réels comme devant les œuvres de l'art. Il y a toujours création : et la joie éprouvée est en proportion de la puissance créatrice ainsi déployée : devant un paysage sublime, cette joie sera à son comble.

IV

L'impression du sublime mérite en effet un examen spécial, puisqu'elle représente en quelque sorte la cime du plaisir esthétique, soit qu'il s'agisse du « sublime de grandeur » (mer calme, ciel étoilé, montagne glaciaire) ou du *sublime de puissance* (orage, tempête).

Analysons en effet ce qui se produit en présence d'un de ces spectacles sublimes, dont la tempête marine est le type.

D'une part il y a, face à face, un être infime, moi, et un déploiement de puissance gigantesque; s'il n'y avait que cela, la réaction serait l'épouvante.

Mais ce spectacle (nous venons de le comprendre), *je le porte en moi.* Cette tempête que je contemple, j'en suis vraiment le créateur. La tempête matérielle, celle qui accable les vaisseaux, c'est Dieu qui la crée ; *la tempête visuelle*, celle que je regarde, elle est mon œuvre, l'œuvre de mes sens, de mon imagination.

Par suite, deux sentiments opposés se continuent en moi : la *terreur*, qui répond à la réalité formidable ; et l'*ivresse de puissance*, qui vient du sentiment que je porte en moi cette immensité déchaînée, — sentiment obscur sans doute, car, le plus souvent, celui qui admire ne sait pas le mot de l'énigme, mais sentiment profond. L'impres-

sion du sublime, c'est l'ivresse de porter en soi le formidable.

V

Le sentiment esthétique devant *la figure humaine* présente des caractères assez particuliers pour qu'il soit utile de l'examiner à part.

Il est bien entendu que ce qui a été dit des beautés de la nature demeure vrai. Pour admirer un visage humain, il faut *le regarder* au lieu de nous borner *à le classer*, ce que nous faisons neuf fois sur dix. Et le regarder ainsi, c'est le parcourir, aller d'un trait à un autre, le reformer pour ainsi dire en nous. Et il nous charme si nous le trouvons à tout moment tel que nous le peignons intérieurement ; si, ayant fermé les yeux et les rouvrant, nous ne percevons aucun détail réel en désaccord avec l'image que nous composons en nous-même.

Mais il y a autre chose. Le visage humain nous touche trop, l'expression morale y est trop essentielle, pour que nous soyons devant lui comme devant un simple paysage.

L'étude de la *laideur* nous mettra peut-être, par opposition, sur la voie de l'explication.

Les exemples de laideur, qu'il est singulièrement facile de rencontrer en abondance, semblent, presque d'eux-mêmes, se répartir en quatre classes principales :

Il y a d'abord les figures *lourdement matérielles*,

celles où domine la masse et la pesanteur : faces sans expression, épaisses et opaques.

Il y a les figures *grimaçantes*, qui sont comme une grimace figée. Bergson, dans le *Rire*, a présenté ces figures comme des types du risible. Elles sont, presque toujours, nettement laides.

Il y a les figures *animales*, et on en rencontre très fréquemment : dans la face humaine, l'animal transparaît. Les uns évoquent le renard, d'autres le cheval, d'autres la chèvre, ou l'oiseau, ou l'hyène, ou même la grenouille. Parfois la ressemblance est saisissante.

Enfin il y a les visages simplement *désharmoniques*, dont le cas le plus simple est la dissymétrie. Regardant une joue, on s'attend à une autre joue pareille, et on trouve une fluxion. Regardant le front, on pressent un certain menton, et on se heurte à un autre, qui avance trop.

Ces simples observations mettent en évidence un fait aisé à prévoir : c'est que nous portons en nous une image, un modèle idéal de la figure humaine. Si le visage réel s'écarte violemment de ce type, nous éprouvons une impression de laideur ; voilà pourquoi toute forme qui va vers l'animalité, ou la matière brute, ou la caricature, ou la dissymétrie nous est pénible à regarder. Et plus le réel se rapproche du modèle, plus le charme est grand. Or, il n'est pas besoin de faire de ce modèle une idée platonicienne, un type éternel du beau ; il suffit de le considérer comme une

sorte de moyenne, produit du fusionnement en nous d'une multitude innombrable d'images. Et cette opinion serait vérifiée par la simple constatation si souvent faite qu'il nous est bien difficile d'apprécier le charme des beautés exotiques, voire de goûter à fond les visages et les formes qui enchantent telle ou telle province.

En résumé, ce qu'il y a au fond du plaisir de contempler, c'est le besoin de créer. L'auditeur, le spectateur est « élevé à la puissance créatrice », soit par l'artiste qui le guide et qui facilite la tâche ; soit par la nature même quand elle fait un peu ce que fait l'artiste, c'est-à-dire qu'elle offre des apparences, des couleurs et des formes que nous sommes prêts à recomposer en nous-mêmes, ou, comme dans le cas de la figure humaine, que nous dessinions et peignions d'avance spontanément.

II. — Le sentiment esthétique chez le créateur.

Il y a, semble-t-il, deux fonctions à distinguer dans l'artiste : la vraie, l'essentielle, c'est la fonction de création : donner le jour à une œuvre ; — l'autre, qui est jusqu'à un certain point secondaire et extérieure, consiste à rendre l'œuvre communicable. C'est la partie de sa tâche qui s'adresse à nous, auditeurs ou spectateurs, et qu'à l'extrême rigueur, il peut dédaigner.

Nous étudierons d'abord la seconde, parce que nous en possédons les éléments — puisque nous savons ce qui se passe en nous, qui contemplons.

I

L'artiste doit donc, pour rendre son œuvre communicable (au moins à quelque fraction du public), d'une part provoquer *cette évasion du réel*, d'autre part *cette collaboration avec lui*, qui nous sont apparues comme l'essence même de la contemplation.

Tout d'abord il doit nous arracher au monde réel, créer et favoriser le passage dans le monde magique de l'art, ne pas provoquer maladroitement des rappels vers la vie intéressée et quotidienne.

De cette obligation résultent quelques conséquences très claires, que l'expérience vérifie :

D'abord il ne faut pas que son œuvre soit une copie exacte du réel, une imitation servile, un effort vers le trompe-l'œil. Car alors nous sommes ramenés dans ce monde dont il faut s'évader. Si je crois qu'il y a un vrai crime sur la scène, tout est manqué. Au musée de cire, le promeneur qui s'excuse d'avoir marché sur le pied d'un personnage trop bien imité est exactement à l'opposé de l'attitude esthétique.

De même il ne faut pas que l'auteur aille réveiller en nous des intérêts réels, physiques ou mo-

raux. Par exemple, au théâtre, il ne faut pas qu'il nous fasse une leçon morale, ou du moins qu'il nous le fasse sentir : c'est ce qui arrive dans les pièces dites *à thèse*, où un personnage, porte-parole de l'auteur, fait une conférence pour nous exhorter à la vertu : cela, instantanément, jette un froid. Et en effet, c'est une erreur de psychologie palpable : il doit nous arracher au monde réel, et il nous y replonge. On a pu voir, pendant la guerre, quelques pièces sur la guerre ; et il y en avait de bonnes, mais elles étaient vouées à l'échec. Lorsqu'on entendait sur le théâtre le bruit de la bataille et le canon qui se rapprochait, il était par trop impossible de prendre l'attitude du *désintérêt.*

Mais, en compensation, et pour la même raison, *un certain minimum d'imitation*, de ressemblance avec la vie, est obligatoire. Si le monde où l'on veut nous entraîner est trop profondément différent, s'il est purement idéal ou purement fantaisiste, *nous n'y croirons pas*, et nous n'y passerons pas. L'évasion sera, encore une fois, manquée. C'est ce qui a lieu dans les drames où les situations sont trop anormales ou improbables, dans les peintures trop académiques où il n'y a plus ni chair, ni muscles, ni sang ; ou trop futuristes, où nulle forme humaine ne se peut retrouver. Sans doute est-ce la part de réalisme rigoureusement indispensable à tout artiste — *s'il veut avoir un public.* La musique même, le moins imitatif

peut-être de tous les arts, imite encore plus qu'on ne croit. Ce qu'elle imite, ce ne sont pas les phénomènes de la nature ; cela arrive quelquefois, et il y a des tempêtes célèbres, et des murmures de forêts, et des frisselis d'eau dans plus d'une œuvre notoire ; mais c'est toujours, au fond, la voix humaine qui chante ; qui chante ses amours, ses détresses, ses enthousiasmes, ses désespoirs ; le prélude de Tristan, ce sont les sanglots déchirants et rythmés d'Isolde. La cavatine du 13e quatuor de Beethoven, ce sont des cordes qui pleurent.

D'après le même principe, il doit consentir à un *minimum de rationalité.* C'est là une question terriblement actuelle : car il est hors de doute qu'il y a aujourd'hui une *crise de la raison*, dans la littérature et dans l'art. Toutes les fonctions dérivant de la raison : le choix, l'enchaînement logique, le discernement du vrai et du faux, ont perdu leur universel prestige. Il y a une littérature déraisonnable. Il y a une peinture impensable. Il y a une musique sauvage. Et, on ne saurait trop la redire, c'est le droit du musicien, du peintre, de l'écrivain. Mais c'est le nôtre de n'y trouver aucun plaisir. Car, à partir d'un certain degré de déraison, nous ne pouvons plus, sauf harmonie préétablie, coïncider et collaborer.

Enfin, et toujours en vue du même but, l'artiste doit avoir *une technique aussi* parfaite que possible. *Il ne saura jamais trop bien son métier.* Le métier, la technique ont au fond comme rôle

de supprimer tous les obstacles entre lui et nous. Si le dramaturge ne sait pas « construire une pièce », nous ne saurons pas où la prendre et nous ne pourrons pas réellement refaire le drame en nous. Si le musicien ne sait pas faire émerger son thème dans l'orchestre, nous nous donnerons un mal extrême pour le découvrir, et nous ne vivrons pas la symphonie. La mauvaise réputation du *métier* vient de ce qu'en effet, si l'inspiration manque et s'il ne reste que lui, il permet encore de fabriquer une œuvre, ce qui est désolant.

Telles sont les conditions auxquelles doit satisfaire l'auteur, dans cette partie externe de son travail. *S'il veut* faire naître en nous la joie esthétique, il y doit consentir, car il faut qu'il nous aide, et même nous maîtrise. Il faut qu'il nous permette de nous élancer hors du réel, d'entrer dans cette sorte de quatrième dimension, qui est celle de la beauté — celle aussi de l'amour.

Mais, nous le répétons, ce n'est là que la partie secondaire, presque accessoire, de sa tâche. Après tout, il a toujours le droit de s'en désintéresser et de consentir à n'être pas compris ; et il est presque comique de voir tant de gens qui le lui reprochent avec colère, comme s'il avait commis une mauvaise action. — Son besoin essentiel, c'est le besoin de créer.

II

Ce besoin de création a lui-même un double aspect : c'est le besoin de *s'exprimer*, *de se libérer*, d'une part ; et le besoin de *produire* une œuvre qui vive hors de lui, d'autre part ; les deux, le plus souvent, se satisfont ensemble : mais ils sont distincts.

Avant tout, il s'agit pour lui de se décharger d'un fardeau, de faire sortir de lui des êtres qui l'habitent : pour le romancier et le dramaturge, ce sont des personnages qui le hantent, s'agitent en lui et demandent à vivre : *les six personnages* de Pirandello sont, sur ce point, un document de premier ordre ; — pour le musicien, le poète, ce sont des sentiments puissants, des chants, qui demandent à sortir de l'âme où ils sont enfermés : voyez Chopin, envahi d'une émotion intense et se précipitant à son piano, Franck à son orgue ; — pour le peintre ou le sculpteur, des figures, des paysages obsédants dont il cherche à se délivrer. — Lisez cette déclaration de Claudel (correspondance avec Rivière p. 248) « Croyez-vous que Shakespeare ou Dostoïewski, ou Rubens, ou Titien, ou Wagner, travaillaient *pour faire de l'art* ? Non pas, mais n'importe comment, pour se débarrasser de leur faix, pour mettre dehors ce grand paquet de choses vivantes, *opus non factum*, et non pas pour colorier du dehors un froid dessin artificieux. »

Bien entendu, ces êtres, ces sentiments cher-

chent leur expression *dans le sens où l'habileté technique* leur permet l'issue désirée. Les uns vers le piano, les autres vers le violon, le quatuor, tout l'orchestre, ou la glaise, ou le pinceau. C'est par là que la technique réagit sur la création même.

Parfois ce que veut extérioriser l'artiste, c'est une certaine vision de la réalité, une partie de cette réalité, mais que le vulgaire ne voit pas, et que lui voit, ce qui en fait véritablement sa chose, son fruit. Ecoutez Proust, parlant de lui-même (*Le temps retrouvé*). « Il y avait en moi un personnage qui savait plus ou moins bien regarder, mais c'était un personnage intermittent, ne reprenant vie que quand se manifestait quelque essence générale, commune à plusieurs choses, qui faisait sa nourriture et sa joie. Alors le personnage regardait, mais à une certaine profondeur seulement... c'était un objet qui avait toujours été plus particulièrement le but de ma recherche, parce qu'il me donnait un plaisir spécifique : le point qui était commun à un être et à un autre, ce n'était que quand je l'apercevais que mon esprit se mettait joyeusement en chasse... J'avais beau dîner en ville, je ne voyais pas les convives, parce que, quand je croyais les regarder, je les radiographiais. »

L'autre besoin de l'artiste, qui est le plus souvent confondu avec le premier, c'est le besoin de produire une œuvre, c'est-à-dire une espèce de

réalité qui sera séparable de lui, qui durera indépendamment de lui, d'une vie parfois illimitée.

Analysons cette création.

Sans doute elle emprunte ses matériaux du monde donné : car l'artiste n'est pas Dieu, il ne crée pas de toutes pièces. Mais ce n'en est pas moins une véritable création d'un monde nouveau qui se superpose au monde naturel, monde des temples, des statues, des poèmes ; monde étrange, sorte d'espace différent du nôtre, où l'on peut pénétrer, se mouvoir, séjourner et d'où l'on peut sortir.

Il y a donc là une véritable reprise du travail créateur de Dieu, comme si l'homme s'essayait à l'imiter. Seulement, tandis que le monde réel a eu pour point de départ le chaos primordial, le monde de l'art a pour point de départ le monde créé, le monde réel. P. Valéry, dans *Eupalinos*, écrit : « Le constructeur que je fais maintenant paraître (il vient de parler de celui qui a tiré le monde du chaos) trouve devant soi pour chaos et pour matière primitive précisément l'ordre du monde que le démiurge a tiré du désordre du début. La nature est formée, et les éléments sont séparés. Mais quelque chose lui enjoint de considérer cette œuvre inachevée et devant être remaniée et remise en mouvement pour satisfaire plus spécialement à l'homme. Il prend pour origine de son acte le point même où le Dieu s'était arrêté. »

Ce monde, il ne s'agit donc pas d'en faire une doublure du monde réel. Il s'agit de le rendre plus conforme aux désirs de l'homme, c'est-à-dire *plus stable* : l'art fixe une forme éphémère, ou bien une minute de joie ou de désespoir ; plus *harmonieux*, c'est-à-dire plus en accord avec l'âme de l'artiste, d'une part : Corneille la veut plus noble, Wagner plus pathétique, Le Corrège plus gracieux, — et plus harmonieux en lui-même, c'est-à-dire fait de parties qui concourent mieux toutes à l'effet d'ensemble. D'où il sait qu'il diffère tout au moins de la nature en ce que l'artiste *a choisi*. La nature est infinie, l'art ne peut être qu'une sélection.

Qu'est-ce donc, finalement, que la tendance esthétique ? C'est une forme lointaine et sublimée de l'instinct de puissance. C'est le besoin de recréer le monde ; ou plus exactement de créer un monde ; une sorte de concurrence avec Dieu. Et chez celui qui contemple, c'est le même besoin, puisque lui aussi crée. Sa création est seulement plus aisée et moins puissante, puisqu'il est guidé, maîtrisé, suggestionné par l'artiste.

Peut-être aurions-nous maintenant le moyen de résoudre la question classique des rapports entre le plaisir esthétique et le plaisir du jeu. C'est une opinion traditionnelle que les deux sont de même nature. Les manuels répètent, en assez médiocre langage, que le plaisir du beau est un « plaisir de jeu », que l'activité esthétique est une

« activité de jeu ». Cette théorie, attribuée, par suite peut-être d'un contresens, à Schiller, a connu une fortune extraordinaire : elle est devenue presque un dogme. Qu'en faut-il penser ?

Tout d'abord, il faut distinguer, ici encore, le contemplateur et l'artiste. Rien ne prouve que leur attitude soit identique, et il se peut fort bien que si l'un des deux joue, l'autre ne joue pas.

1. Si nous examinons d'abord le cas du spectateur ou de l'auditeur, nous verrons qu'en effet, il y a une certaine analogie assez frappante entre un enfant qui joue et lui.

Rappelons-nous l'essentiel de la nature du jeu (v. chap. VII). Il y a dans tout vrai jeu d'enfant une part d'*imitation* : le jeu de la poupée, le jeu de la marchande, du soldat, le jeu de l'école et tous les autres sont des imitations de la vie des grandes personnes. Mais cette imitation a ceci de particulier qu'*elle se passe* de la ressemblance : la poupée peut être faite avec un chiffon quelconque. Un jardin plein de fleurs peut être fait avec des quilles posées sur le plancher. Et elle se passe de la ressemblance parce qu'elle est faite de persuasion, d'illusion, d'auto-suggestion : il suffit que l'enfant *décrète* et se persuade que ses quilles sont de belles fleurs dans un jardin, que sa poupée est un bébé, et la féerie se déploie.

Il y a donc là une parenté frappante entre le contemplateur d'une œuvre d'art et un enfant qui joue. Tous deux s'évadent du réel et passent

dans un monde de rêve. L'enfant *refoule* la réalité matérielle pour jouir de son illusion, tout comme le spectateur d'un drame.

Mais il y a une différence non moins importante. Le spectateur *n'est pas libre* : il *obéit* à l'auteur. Il se laisse conduire, suggestionner par le créateur — ou par la nature. Au contraire; l'enfant qui joue est totalement libre, il donne lui-même le coup de baguette magique et crée lui-même cet autre monde, où il est souverain.

2. L'artiste, de son côté, joue-t-il ? Est-ce pour lui que la doctrine de l'art-jeu est vraie ?

Nous apercevons d'emblée qu'en un sens, *il joue moins* que le contemplateur. D'abord, nous le savons, il obéit souvent à un besoin réel, à un besoin vital : se décharger d'un fardeau et d'une obsession. Sa fonction, au moins à l'origine, est liée à la vie réelle : la danse primitive est un rite religieux ; la statue est faite pour servir d'habitacle au *double* invisible du roi mort ; le temple et le palais sont faits pour qu'on y entre réellement, qu'on y séjourne, qu'on y prie, qu'on y vive. De plus, son œuvre exige un travail technique, travail sérieux, travail difficile, tout aussi réel que le plus pratique et le plus manuel des métiers.

Pourtant, il joue encore lui aussi. Il passe, *pendant une partie de sa tâche*, dans un monde fictif, monde de rêve qui ressemble singulièrement au monde du jeu. Quand il fera effort pour le

réaliser hors de lui et le communiquer aux autres, il travaillera ; mais en tant qu'il le conçoit et s'en donne à lui-même l'illusion, il joue. De plus, lui aussi imite, comme l'enfant, et d'une imitation qui souvent *se passe de la ressemblance* et agit par décret : c'est le symbole, élément naturel de tout art. Enfin lui aussi est *libre*, d'une liberté théoriquement absolue, limitée seulement en pratique par le souci extrinsèque du succès. Cette liberté, qui manquait au contemplateur, c'est chez le créateur qu'on la trouve.

Il en résulte que tous deux ont quelque ressemblance avec l'enfant qui crée, par un ordre magique, tout un monde d'illusion, et qui s'enchante de cette illusion ; mais tous deux en diffèrent aussi, et profondément. L'artiste travaille. Le contemplateur obéit. Or, ni le travail ni l'obéissance ne sont du jeu.

CHAPITRE XIV

LE SENTIMENT RELIGIEUX

En abordant l'étude du sentiment religieux, deux remarques importantes doivent être présentées.

Ici, comme dans toute question psychologique, mais ici surtout, il faut toujours se remémorer qu'il y a *une hiérarchie de formes* : des formes primitives et élémentaires, et des formes de plus en plus épurées et complexes. Il en est ainsi pour chaque fonction : il y a une mémoire élémentaire qui n'est que la condensation dans le présent des derniers instants écoulés et une mémoire supérieure, qui est la connaissance claire des événements passés. Il y a une attention élémentaire (spontanée) et une attention supérieure, avec effort volontaire. Il y a une volonté élémentaire, qui consiste par exemple à remuer un bras, et une volonté supérieure, qui consiste à prendre une résolution grave. Et ainsi du reste. Or, s'il est un phénomène moral où tous les degrés pos-

sibles de perfection se rencontrent, c'est le phénomène religieux.

De plus, il faut bien se dire que rien n'autorise à postuler sur ce point une théorie évolutioniste ; c'est-à-dire que nous n'avons pas le droit d'affirmer *qu'il n'y a rien de plus* dans les formes supérieures que dans les formes inférieures. Supposer que tous les éléments de la vie religieuse se trouvent dans les religions sauvages, qu'ils se sont seulement combinés et compliqués, que rien d'inédit n'est apparu au cours des temps, c'est dépasser témérairement les données positives. C'est déclarer que *l'évolution ne crée rien*, ce qui est au moins hasardeux.

Ceci dit, il est clair qu'une étude complète du sentiment religieux serait l'étude de toutes ses formes, depuis les plus simples jusqu'aux plus complexes. Il ne peut être question de la tenter. Nous nous bornerons donc à examiner les deux extrêmes : d'une part les religions inférieures, d'autre part l'attitude religieuse d'un croyant actuel, civilisé, cultivé et fervent.

I. — Formes élémentaires.

Nous avons cette chance que la religion primitive a été étudiée avec le plus grand soin et le plus grand succès par l'école sociologique. Durkheim en particulier, dans un livre qui est peut-être le meilleur qu'il ait écrit : *les Formes élémentaires de*

la vie religieuse (Alcan, 1912), a éclairci d'une façon saisissante le problème. De cet ouvrage, il nous suffira de dégager l'essentiel.

Nous pouvons, pour la netteté des idées, nous arrêter sur cinq points : 1° la nature du phénomène religieux ; 2° la première religion ; 3° les *croyances* totémiques ; 4° les *rites* totémiques ; 5° l'interprétation de ces divers phénomènes.

1° *Nature du phénomène religieux.* — Selon Durkheim, le fait fondamental de toute religion, c'est l'existence, dans une société donnée, de choses considérées comme *sacrées.* Dans toute religion, le monde est partagé en deux, d'une part ce qui est *sacré*, d'autre part ce qui est profane.

Or, le mot *sacré* a un sens précis, il signifie : protégé par *des interdits.* L'objet sacré est celui qu'il est défendu d'approcher, de toucher, parfois même de regarder. Des sanctions graves frappent quiconque viole ces interdits. De plus, ils sont respectés par le groupe tout entier, par l'ensemble de la société considérée. C'est ce qui distingue la magie de la religion : le magicien a une clientèle ; il n'a pas pour fidèles tous les individus du groupe formant une église.

De là la définition proposée par Durkheim du phénomène religieux : « une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée

église, tous ceux qui y adhèrent (*Op. cit.* chap. I). »

2° *La première religion.* — Deux thèses bien connues répondent à ce problème : *l'animisme et le naturisme.*

L'animisme, qui est la doctrine de Tylor, de Spencer, est aussi celle d'un grand nombre d'écrivains ou de philosophes non spécialisés dans les études religieuses. C'est l'idée que la religion la plus primitive est le culte des *esprits* ; que les esprits ont été les premiers objets sacrés ; et parmi les esprits, les âmes des grands morts, des ancêtres glorieux. Les premiers dieux auraient été les ancêtres.

Or, cette opinion semble démentie par les faits. D'abord on ne trouve ce culte des ancêtres que dans des civilisations déjà avancées : l'ancienne Asie, l'antique Égypte, les cités grecques. Or, nous savons aujourd'hui que ces sociétés n'étaient nullement primitives ; elles étaient déjà l'aboutissement d'une très longue évolution. C'est par ignorance qu'on les a considérées comme des points de départ. Au contraire, chez les peuplades vraimens inférieures, c'est-à-dire les plus simples et les plus sauvages que l'on puisse rencontrer, ce ne sont aucunement les âmes des morts qui sont objet de culte : on y voit tout autre chose : le culte de certaines espèces animales ou végétales, qui ne ressemblent en rien à des *esprits.*

La deuxième thèse est ce qu'on a appelé le *naturisme.* C'est celle, entre autres, de Max Muller

dans ses *Essais*, dans son *Développement de la religion* (1878) et dans sa *Nature de la religion*. L'objet du culte primitif serait, non plus les esprits, mais les grandes forces bienfaisantes ou terribles de la nature, le feu, la foudre, le vent. Les hommes en présence de ces phénomènes gigantesques ou extraordinaires auraient éprouvé une admiration et un effroi qui leur auraient donné la sensation du sacré. C'est ainsi qu'on trouve dans les Védas le culte d'Agni (le feu), en Grèce le culte de Zeus (ce qui veut dire le ciel brillant) et un peu partout des adorations analogues.

Or, cette thèse semble encore devoir être écartée pour les mêmes raisons : dans les peuplades vraiment sauvages, les objets du culte sont, en fait, non pas les énormes puissances de la nature, mais des êtres très humbles : le lièvre, le kangourou, l'oiseau émou, le lézard, la chenille, la tortue...

Ces deux opinions doivent donc être, pour notre auteur, écartées.

La vraie religion primitive est pour lui très différente de ces deux conceptions : et il l'appelle *totémisme*, mot déjà employé depuis les ouvrages de Frazer. Il faut entendre par là le culte de certaines espèces animales ou végétales, rarement inanimées.

C'est donc cette religion qu'il faut étudier, c'est-à-dire dont il faut examiner les *croyances*, puis les *rites*.

3° *Les croyances totémiques*. — Les croyances

totémiques se rencontrent, à peu près identiques, dans les peuplades les plus sauvages que nous connaissions, Indiens de l'Amérique du Nord et tribus australiennes de l'est et du sud-est.

On trouve la religion du totem dans chaque *clan* de ces peuplades très primitives, le clan étant le groupe humain le plus simple connu, plus simple même que la *tribu*, dont il est une partie.

Qu'est-ce donc que ce *totem* ?

Il apparaît partout comme ayant un triple aspect : c'est d'abord *une espèce d'êtres* ordinairement animaux ou plantes ; c'est ensuite un *nom* ; c'est encore un *emblème*.

I. — D'aborb, c'est *une espèce* d'animaux ou de végétaux : le kangourou, la tortue, le perroquet, le serpent, l'arbre à thé, le chèvrefeuille..., cette espèce est le totem du clan ; c'est parfois, mais plus rarement, une espèce d'être inanimé : sur une liste de 500 totems, on n'en a rencontré que 40 qui ne fussent ni animaux ni plantes ; par exemple : la pluie, la grêle, le soleil, la lune, le vent, le tonnerre, l'eau, la mer, l'ocre rouge.

A titre de document, voici la liste des clans d'une tribu déterminée, qui a été étudiée avec un soin particulier. C'est une tribu australienne, composée de dix clans. On a pu connaître le totem de huit de ces clans, ce sont : le faucon pêcheur, le pélican, le corbeau, le kakatoès noir, le serpent sans venin, l'arbre à thé, la racine comestible, le kakatoès blanc sans crête.

Ainsi l'être sacré, le totem, est, dans ces sociétés primitives, un animal, une plante ou même une chose. Il est donc protégé par des interdits. Tout particulièrement il est défendu de s'en nourrir, de le tuer s'il est un animal, de le cueillir si c'est une plante. Dans les cas exceptionnels où il est permis d'en manger, ce n'est jamais en toute liberté : il y a des règles précises portant sur la quantité, sur la partie de la bête ou du végétal qui peuvent être absorbées.

II. — C'est aussi un nom ; c'est le nom de l'être totémique ; c'est aussi celui que portent tous les individus dans les petites sociétés primitives qu'on appelle *clans*. Ces clans sont des sortes de familles : tous ceux qui font partie d'un clan se considèrent comme parents entre eux ; mais cette parenté n'a pas le même sens que la nôtre ; elle ne signifie pas qu'il y a des liens du sang ; ils peuvent exister ou ne pas exister. Elle consiste simplement en ceci que tous portent le même nom. Chez nous, d'ailleurs, la parenté par le sang n'est pas la seule : un enfant légalement adopté reçoit le nom du père adoptif et *entre réellement dans la famille*.

Le totem est donc le nom du clan lui-même, et de tous ceux qui en font partie. Par exemple, il y a le clan du kangourou, et tous les individus de ce clan s'appellent aussi des kangourous. En règle presque générale, l'enfant a le même totem que sa *mère*, mais il arrive que ce soit celui du père.

III. — Le totem est aussi un *emblème*. Non seule-

ment tout le clan porte son nom, mais il porte son *image*, comme une marque ou un écusson. Cette image est gravée sur les boucliers, les carquois, les tentes, les canots. Il est même gravé sur le corps, en tatouages. L'animal totémique est dessiné.

Ces dessins totémiques sont de deux sortes : tantôt ils cherchent la ressemblance : l'animal est représenté aussi fidèlement que possible. C'est ce qui a lieu en Amérique ; tantôt ils ne se soucient aucunement de ressemblance, ce sons des lignes absolument conventionnelles ; on sait ce qu'ils veulent dire, et cela suffit : c'est ce qui a lieu en Australie. Les premiers sont donc comme une première source du *dessin et de la peinture* ; les autres comme une première forme de l'*écriture*.

Or, ces dessins, ces images, ces emblèmes ont un caractère éminemment sacré, plus sacré que l'être lui-même. Tout objet sur lequel ils sont gravés est vénéré religieusement et possède des pouvoirs surnaturels. Il y a, dans les cérémonies religieuses, des instruments de bois ou de pierre polie qui n'ont d'autre particularité que celle-là : ils portent, gravée ou dessinée, la marque totémique. Un des plus connus est le *Churinga*, employé par certaines tribus australiennes, notamment les aruntas : les profanes, c'est-à-dire les femmes et les jeunes gens avant l'initiation, ne peuvent ni le toucher, ni le voir ; il est conservé dans un souterrain très secret, il donne aux hommes la force, le courage, la persévérance ; il déprime

leurs ennemis ; leur perte est un désastre pour le clan et provoque un véritable deuil collectif. C'est, pour le groupe entier, un trésor sacré.

L'homme lui-même, le membre du clan, après l'initiation qui l'incorpore au clan et lui donne comme une seconde naissance, a un caractère sacré parce qu'il porte le nom et l'image du totem.

Telles sont donc les croyances de cette religion primitive : il y a un animal ou une plante qui sont objet de vénération et de culte, et c'est sur le nom et l'image de cet objet que portent le plus souvent les manifestations de la vie religieuse.

Cet animal, cette plante sont considérées comme étant des ancêtres du clan ; soit qu'à l'origine certains hommes aient eu le pouvoir de se transformer en bêtes ou en végétaux, soit qu'il y ait eu au début de l'humanité, comme le croient certaines peuplades, des sortes d'animaux étranges dont le clan serait descendu ; soit encore que l'ancêtre humain ait été amené, par des péripéties diverses, à vivre au milieu d'animaux fabuleux de l'espèce qui a donné son nom au clan.

Dans tous les cas, ce totem est considéré comme ayant un pouvoir mystérieux qu'il communique à tout ce qui porte son nom et son emblème. Il a une force surnaturelle, qui est la vraie source de toute énergie et de tout pouvoir. Cette force, les Mélanésiens l'appellent *Mana*, et ce nom a été choisi pour désigner, quelle que soit la peuplade

considérée, l'énergie mystérieuse qui est attribuée au totem.

4° *Les rites totémiques.* — Une religion ne se compose pas seulement de pensées, de croyances, elle se compose aussi et surtout de pratiques. Ces pratiques forment proprement le *culte*, comme les croyances forment la doctrine ou le dogme.

Or, dans les formes élémentaires que nous étudions, il y a, comme dans toute autre, un culte. Le culte est à la fois *négatif* et *positif*. Le culte négatif est un système de défenses, d'*interdits*. Dans l'*espace*, il y a des endroits sacrés : temples, sanctuaires, de toutes sortes ; dans le *temps*, il y a des jours, des périodes sacrés, c'est-à-dire où sont *interdites* toutes les occupations profanes ; souvent même les actes fondamentaux de la vie, comme l'alimentation, doivent être suspendus : ce sont des périodes d'abstinence.

Ces interdits s'expliquent presque toujours par un principe simple, qui semble hanter les esprits de ces peuplades, et que Durkheim appelle *la contagiosité du sacré*. Le caractère sacré est contagieux. Tout ce qui touche l'objet sacré participe à sa vertu : l'endroit où il a séjourné, les moments où il s'est manifesté ; les images qui le représentent. Le *tabou* en est la forme bien connue depuis qu'il y a des histoires de sauvages. Des sanctions redoutables menacent quiconque viole ces défenses religieuses.

A ce culte négatif, qui peut-être est le plus simple,

se joint un culte positif, c'est-à-dire un ensemble de cérémonies précises qu'il faut accomplir.

Ces pratiques se répartissent en quatre types principaux (1).

Il y a d'abord les *rites mimétiques*, qui consistent à *imiter* l'animal totémique; on l'imite par des danses rituelles, par des processions, par des déguisements, par le tatouage.

Voici un exemple rapporté par Durkheim :

« La cérémonie commença à dix heures du soir. Pendant toute la durée de la nuit, le chef du clan imita le cri de l'oiseau (kakatoès blanc) avec une monotonie désespérante. Il ne s'arrêtait qu'à bout de forces, et il était alors remplacé par son fils ; puis il recommençait. Ces exercices épuisants se continuèrent jusqu'au matin sans interruption. »

De même , il y a des danses qui imitent la sortie de la chenille s'évadant de sa chrysalide, l'aspect de l'oiseau *émou*, le saut du kangourou, le vol des fourmis ailées, le sifflement du serpent, le coassement de la grenouille.

Tous ces rites se rattachent à une de ces croyances qui semblent le fond de la mentalité primitive : croyance que *le semblable* produit le semblable : en imitant la pluie, on pense la provoquer ; en imitant l'animal sacré, on pense favoriser sa reproduction.

Il y a aussi des *rites commémoratifs*, c'est-à-dire

(1) Je change, pour la clarté, l'ordre suivi par Durkheim.

qui représentent l'histoire mythique de l'être sacré. Par exemple la *cérémonie du serpent noir*, où est retracée, depuis sa sortie du sol jusqu'à sa disparition finale, toute la vie d'un certain serpent, considéré comme l'ancêtre du clan.

Ce serait là l'origine des *représentations dramatiques*. Ce serait aussi l'origine religieuse *des fêtes* de toute espèce. Durkheim voit une indéniable parenté entre l'idée de fête et la religion. Toute cérémonie religieuse importante éveille, pour nous encore, l'idée de fête, avec rassemblement des individus exaltés par le sentiment commun. Et, réciproquement, les fêtes, même profanes en apparence, ont toujours certains caractères de la cérémonie religieuse, ne serait-ce que l'union du groupe dans une sorte d'effervescenee qui le soulève au-dessus de la vie quotidienne.

Le troisième groupe est celui des *rites piaculaires*, ou rites d'expiation. Ce sont les rites tristes *du deuil* : interdiction de prononcer le nom du mort, de séjourner à l'endroit où eurent lieu ses derniers moments, de communiquer avec aucun étranger ; obligation de se jeter sur le corps du mourant, de se frapper, de se blesser ; obligation pour les femmes de se couper les cheveux, de s'enduire le corps entier de terre, de garder le silence absolu pendant tout le deuil, qui peut durer deux ans, de se brûler la poitrine, les bras, les jambes, avec des bâtons rougis au feu ; ce sont aussi les rites expiatoires qui suivent les grandes

calamités collectives : une mauvaise récolte, une sécheresse, une aurore australe.

Enfin, il y a un quatrième type de cérémonies, d'un intérêt supérieur, ce sont les *cérémonies sacrificielles.*

Il en est une qui a été tout spécialement étudiée et qui donne singulièrement à réfléchir : c'est celle qui est nommée : *Intichiuma.* Elle se célèbre en grande pompe à la fin de la saison pluvieuse, à l'approche de la saison sèche. Elle comprend deux phases : *oblation* et *communion.*

L'oblation consiste à visiter les lieux sacrés, c'est-à-dire ceux qui appartiennent au totem, à disperser la poussière sacrée du sanctuaire, à répandre du sang humain sur le rocher qui le protège ; un jeune homme s'ouvre les veines au-dessus de cette pierre sacrée.

La communion est une communion *alimentaire.* Tout le clan prend part à un repas où on mange rituellement l'animal sacré, celui-là même qui est protégé par des interdits sévères tout le reste de l'année. Les membres du clan pensent, par ce repas, revivifier en eux la substance mystique qui leur vient du totem.

De là des vues nouvelles sur la nature du *sacrifice.* Selon Durkheim, le sacrifice n'est pas, comme on le croit, un hommage ou un tribut payé à la divinité comme à un roi. Car c'est toujours un repas, et un repas auquel les croyants prennent part, en même temps que le dieu auquel il est offert.

Le banquet sacrificiel a pour but de faire communier dans une même chair le fidèle et son dieu, de fortifier entre eux la parenté mystique.

Tels sont les rites, tel est le culte de ces religions totémiques.

5° *Interprétation.* — Ici s'arrête l'exposé positif des faits de la vie sauvage. L'interprétation qui va suivre est celle de Durkheim et de son école. Mais elle est curieuse, vraisemblable, et, s'il est singulièrement risqué de l'étendre à toute religion, il est très possible qu'elle soit vraie pour celles-ci.

Quel est donc, suivant Durkheim, l'objet réel de ce culte ? Est-ce vraiment l'animal totémique ? S'agit-il d'une *zoolâtrie*, comme on pourrait le croire ? Il n'en est rien. L'objet véritable, c'est le clan lui-même, le groupe, la société.

Le totem n'est qu'un symbole, comme un drapeau. Il est le symbole et l'emblème du clan. *Le vrai dieu* n'est pas l'animal totémique, *c'est la collectivité.*

Le groupe social est en effet très propre à éveiller la sensation du sacré, qui, nous le savons, est le fond de l'état religieux. Il présente des caratères qui sont ceux d'un être supérieur, transcendant par rapport à l'individu. Il a une autorité impérative qui impose le respect, ses ordres sont souverains et attachés à des sanctions redoutables, il a une existence presque immortelle par rapport à la durée de l'individu ; il communique à l'individu dans les assemblées, dans les fêtes religieuses, une

force insoupçonnée : chaque membre du clan est élevé au-dessus de lui-même par l'exaltation collective. Bref, le sentiment plus ou moins confus d'une puissance infinie naît spontanément au contact de l'individu et de la société.

Ce serait même de la société que toutes les choses sacrées tiendraient leur prestige. Elle a, dans l'histoire, divinisé des hommes et divinisé des abstractions. Elle a conféré longtemps à ses chefs, quand ce n'était pas une essence divine, du moins un droit divin et une autorité surnaturelle. Elle est la source du sacré.

Voilà donc ce qu'adore le clan. A travers le totem, c'est le clan lui-même. Ainsi, les soldats ont le culte du drapeau, sans parfois savoir eux-mêmes clairement que ce culte, à travers le drapeau, va vers la patrie.

La religion est donc doublement sociale, et comme à la deuxième puissance. Non seulement les phénomènes religieux ont leur siège dans la société, consistent en rites collectifs et en croyances collectives, mais, bien plus, ils ont *pour objet* la société. L'être adoré, c'est elle.

C'est pourquoi la religion apparaît à Durkheim comme essentiellement source de force, « dynamogénique ». « Si complexes que soient les manifestations extérieures de la vie religieuse, elle est, dans son fond, une et simple. Elle répond partout à un même besoin et dérive d'un même état d'esprit Sous toutes ses formes, elle a pour objet

d'élever l'homme au-dessus de lui-même, et de lui faire vivre une vie supérieure à celle qu'il mènerait s'il obéissait uniquement à ses spontanéités individuelles. Les croyances expriment cette vie en termes de représentation ; les rites l'organisent et en règlent le fonctionnement. »

II. — Forme supérieure de la religion.

Nous le répétons : rien ne nous autorise à croire que les formes les plus élevées et les plus pures de la religion ressemblent à ces formes primitives que nous venons d'étudier.

Un document important sur ce point se rencontre dans une séance de la *Société de Philosophie* (1), où fut discutée de très près la doctrine de Durkheim. Celui-ci avait exposé brillamment son opinion, qui était que tout l'essentiel de la religion se trouve déjà dans le totémisme. Alors entra dans le débat J. Lachelier, philosophe vigoureux et profond, et en même temps croyant orthodoxe et fervent. Et aussitôt le point de vue nouveau apparut : voici les paroles de J. Lachelier :

« La religion consiste, pour l'âme qui en est capable, dans un effort individuel et solitaire pour s'affranchir et se déprendre de tout ce qui n'est pas elle, et de tout ce qui, en elle, n'est pas sa liberté même... La vraie religion que je viens de décrire

(1) Séance du 4 février 1913.

n'a rien de commun avec les religions barbares, ou si quelque parcelle peut s'en retrouver sans celles-ci, ce sera comme le levain dans la pâte. La communion des consciences existe certainement : elle est une chose, et la religion en est une autre. Par *religion*, je n'entends pas les pratiques religieuses ni les croyances particulières, qui trop évidemment varient d'un état social à un autre. L'âme religieuse se cherche et se trouve hors du groupe et souvent contre lui... Le Dieu auquel je pense n'est pas celui qui naît et qu'on adore dans les carrefours, et la religion dont je parle ignore les cultes auxquels vous faites allusion... La religion ignore et contredit le groupe ; elle est un effort intérieur, et par suite solitaire. J'accorde volontiers que les âmes vraiment religieuses sont rares, mais il en existe. Il en existe dans les églises protestantes, et il en existe dans l'église catholique. Il y a là un état d'âme qui ne relève d'aucun groupement, qui ne procède d'aucune action de la société sur l'individu... Il y a un abîme entre la vie religieuse et l'état d'exaltation plus ou moins durable que les hommes assemblés peuvent produire les uns sur les autres. »

Il y a donc, d'après les croyants eux-mêmes, un état d'âme purement religieux. En quoi consiste-t-il ?

Il est clair qu'il ne saurait être question de l'examiner d'une façon complète. Nous porterons notre attention sur un seul point, qui a des chances

d'être central : le fait de *la prière.* Quelle que soit sa foi, le croyant prie. Qu'est-ce que prier ? Quelle est l'attitude mentale de celui qui prie ?

1. Ce qui apparaît tout d'abord, c'est qu'il *parle à son Dieu* : mais qu'est-ce que cela signifie ?

Cela signifie évidemment qu'il a le sentiment d'une présence, présence invisible, mais présence réelle, puisqu'il sait qu'il est entendu ; et d'une *présence intérieure* : car il peut parler tout bas, il peut parler dans le plus parfait silence, et il sait qu'il est entendu, et aussi d'une présence *spirituelle* : car il s'adresse à son Dieu comme à un esprit, à une intelligenee et à une bonté. Le fait de la prière suppose donc, que le fidèle le sache clairement ou non, le sentiment d'une communication directe avec Dieu, de l'union avec Dieu par le dedans, par la conscience.

Ce sentiment de présence semble bien être l'essentiel de l'attitude religieuse. Il est toujours impliqué, et souvent exprimé, dans les prières des grands croyants.

Nous avons sur ce point un document d'un autre ordre, mais très probant ; c'est celui que nous offrent les lettres de Jacques Rivière à Claudel, et aussi le volume de Rivière intitulé *A la trace de Dieu.* Document précieux, car il s'agit d'un homme, très intelligent, très pénétrant, qui n'a pas encore la foi, mais qui aspire vers elle, et qui s'efforce en toute conscience d'y parvenir. Il a

pris pour guide son ami, le poète admirable et chrétien fervent Paul Claudel. Et Paul Claudel lui donne, comme première instruction, ceci : « Dites vos prières tous les jours, même si votre attention est absente. La volonté du moins sera là... Celui qui prie tous les soirs et tous les matins en y mettant toute l'attention qu'il peut — ce n'est pas lourd souvent — est *certain* de son salut (1) ».

Rivière s'est soumis docilement et il apprend à prier. Et un jour il réussit à prier vraiment, du fond de son âme illuminée. Il découvre soudain la nature de cette sorte de tête-à-tête avec Dieu. Et voici ce qu'il dit :

« Je comprends enfin ce que c'est... Espèce de réconfort admirable et, pour la première fois, senti de la conversation avec Dieu. Intimité, amitié. Plus aucun doute sur sa présence. Sentiment de tout attendre de quelqu'un qui sait mieux que vous ce qu'il vous faut. Subordination absolue. Tout ce qu'on raconte d'habitude, quoi ! Mais la différence entre l'entendre raconter et le sentir (2) ».

Ce sentiment de présence est donc, à coup sûr, très important, et il nous faudra, tout à l'heure, y revenir.

2. Puisque le fidèle parle à son Dieu, que lui dit-il ? Quelle est cette étrange *conversation* dont parle Rivière ?

Avant tout, il proclame sa foi, sa confiance, son

(1) Correspondance (Plon, édit.).
(2) *A la trace de Dieu*, p. 197.

adoration, son abandon à la volonté de Dieu, quoi qu'il arrive. « Que votre volonté soit faite ! » C'est évidemment le thème essentiel de toute prière. En voici, parmi tant d'autres, un exemple saisissant, dans l'Imitation de Jésus-Christ, livre III, chapitre XVII :

« Que ma volonté, Seigneur, soit toujours droite et vous demeure fidèlement attachée, et faites de moi tout ce qu'il vous plaira... Si vous voulez que je sois dans les ténèbres, soyez-en béni, et si vous voulez que je sois dans la lumière, soyez-en encore béni. Si vous daignez me consoler, soyez-en béni, et si vous voulez que je sois dans la peine, soyez-en toujours également béni... Je souffrirai de bon cœur pour votre amour tout ce qui m'arrivera par votre ordre. Je veux recevoir indifféremment de votre main le bien et le mal, les douceurs et les amertumes, la joie et la tristesse, et vous rendre pour tout des actions de grâces. Préservez-moi seulement du péché. »

Jusqu'ici rien que d'absolument naturel et normal dans cette humilité adorante et confiante.

En même temps, il y a une *demande de secours*, de force, d'appui, pour supporter l'épreuve, quelle qu'elle soit, et notamment l'épreuve de la tentation : « ne nous laissez pas succomber ». Et ici encore l'attitude reste parfaitement cohérente. Implorer l'aide de cette puissance infinie avec laquelle nous sommes en rapport, quoi de plus légitime ?

Mais il entre dans la prière un troisième élé-

ment, qui, celui-là, semble étrange. C'est *la demande d'une décision divine particulière. En fait*, presque tous ceux qui prient demandent à Dieu d'éloigner d'eux un malheur redouté, ou de produire un événement ardemment souhaité. Cet élément peut manquer chez quelques fidèles très réfléchis et raffinés, mais il est presque universel et semble absolument naturel. Qui s'étonnera de voir une mère supplier Dieu de sauver son enfant.

Sans doute il y a des cas où cette espèce de prière devient, aux yeux de l'observateur impartial, presque caricaturale : témoins les innombrables *ex-voto* qu'on peut admirer dans certaines églises, où Dieu est remercié d'avoir fait recevoir un enfant à un examen. Mais ces parodies inévitables ne prouvent rien, et montrent du moins combien il paraît simple à la masse des fidèles d'implorer de Dieu un don spécial, une intervention qui modifie le cours des événements.

Or, dès qu'on réfléchit, on s'étonne de cette singulière attitude. Puisque le décret immuable de Dieu a réglé l'ordre et le détail du monde, comment ose-t-on demander un changement ? Et même si on admet une liberté divine analogue à celle que nous nous attribuons, si on suppose que Dieu choisit entre plusieurs possibles, comment ose-t-on postuler une faveur, exercer une sorte de pression sur la divinité, peser sur sa décision? Rien ne semble plus prétentieux et plus enfantin.

C'est sans doute que le sens de cette espèce de prières doit être entendu autrement.

Rivière a très joliment montré comment ces deux aspects de la prière : acceptation de tout ce qui plaira à Dieu et effort pour influer sur sa décision se mélangent en se contredisant : « Rien n'égale les trésors de générosité qui se dépensent dans ce combat entre la créature et son créateur. Le suppliant a une certaine manière à la fois de vouloir tout et de ne vouloir rien... Il aime Dieu de ce qu'il va lui donner cette chose tant désirée — car il n'en peut douter, car c'est impossible autrement —, mais il aime Dieu tellement qu'il lui fournit cette excuse qu'il accepte sa volonté quelle qu'elle puisse être (1). »

Quel sens légitime peut donc avoir, pour le croyant réfléchi, une telle démarche ?

La réponse de J. Rivière est digne d'attention. Suivant lui, ce qu'implore le fidèle, ce n'est pas un changement dans le cours des événements, ce qu'il sent bien qui serait sacrilège : c'est une intervention purement morale : faire que l'événement, s'il se produit selon la volonté éternelle de Dieu, soit générateur de vertu, d'héroïsme ou d'humilité bienfaisante. Il demande à Dieu « non pas de détourner le cours des événements... mais de manifester dans ce qui arrive sa toute-puissance ; il lui demande de s'emparer de l'événement,

(1) *A la trace de Dieu*, p. 67.

de lui faire dégager toutes ses propriétés, de ne pas les laisser passer sans lui imprimer son sceau (1). Il laisse apparaître l'événement suivant les lois qu'il a établies une fois pour toutes. Mais une fois qu'il est là, il lui surajoute, par un acte qui est le mystère même de sa Providence, je ne sais quels pouvoirs dans tous les sens. Il en fait un centre d'où rayonnent mille effets différents : il lui fait porter une certaine charge active, il en fait à la fois le motif que certains attendaient pour se décider au crime ou au bienfait ; l'encouragement dont d'autres avaient besoin pour persévérer dans l'œuvre entreprise, l'humiliation qui était indispensable à tel autre pour l'arrêter dans une carrière trop réussie et qui risquait de l'arracher à lui-même. On ne peut pas décrire cette fécondité que prennent les événements sous l'influence de Dieu (2). »

C'est au fond exactement la même attitude que celle de Pascal dans la célèbre prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies. « Je vous loue, mon Dieu, et je vous bénirai tous les jours de ma vie... de ce qu'il vous a plu me réduire dans l'incapacité de jouir des douceurs de la santé et des plaisirs du monde, et de ce que vous avez anéanti en quelque sorte, pour mon avantage, les idoles trompeuses que vous anéantirez effectivement, pour la confusion des méchants, au jour de

(1) *A la trace*, p. 57.
(2) *A la trace*, p. 67.

votre colère... Je ne vous demande ni santé, ni maladie, ni vie, ni mort, mais que vous disposiez de ma santé et de ma maladie, de ma vie et de ma mort pour votre gloire... Vous êtes le souverain maître. Faites de moi ce que vous voudrez. Donnez-moi, otez-moi, mais conformez ma volonté à la vôtre. »

Il est hors de doute que tel est là le sens de certaines prières, dans les âmes très hautes. Mais il est hors de doute aussi que, dans la majorité des cas, c'est bien un don, une faveur, une intervention particulière, dans la maladie, dans la tempête et dans la passion même, qu'implore le suppliant. En fait, il en est ainsi. Faut-il dire que c'est simplement irréflexion, reste de barbarie dans les choses religieuses ? Pas nécessairement. Le fond philosophique semble être la croyance à la liberté, à la *contingence* ; l'idée que Dieu n'a pas de toute éternité, comme un Destin, fixé toute la suite des événements ; que, tout en gouvernant l'ensemble et en assurant la direction générale, il laisse un certain *jeu* dans le détail. Idée discutable sans doute, antispinoziste, mais non absurde et non méprisable.

C'est donc le sentiment de présence qui semble l'élément essentiel de la religion, dans sa forme la plus pure. Arrêtons-nous un peu à l'examiner.

Il s'agit, nous l'avons vu, d'une présence intérieure, d'une sorte de communication directe, par la conscience, avec une puissance infinie, et

une puissance spirituelle, c'est-à-dire non aveugle comme une force de la nature, mais raisonnable et bonne.

Cette présence, l'âme religieuse ne se borne pas à la *concevoir*, à y *croire* : elle la sent, elle la *vit*, c'est une sorte d'*expérience* religieuse, aussi réelle, ou davantage, que n'importe quelle expérience sensible. C'est ce caractère de présence vécue qui donne au sentiment religieux sa tonalité particulière.

On le trouve signalé par tous ceux qui ont cherché à scruter la nature de l'attitude religieuse. Un document important nous est fourni par un livre au titre à la fois ambitieux et modeste, publié par *Les Cahiers contemporains* en 1926 : *Ce que je sais de Dieu.* C'est, en somme, une question posée à des représentants des diverses religions, et même de la libre pensée : Que savez-vous de Dieu ? Et nous avons la réponse du catholique, du protestant, etc.

Voici la réponse du catholique, le R. P. de Tonquédec, prédicateur admiré, auteur d'études littéraires appréciées, sur Claudel, sur Chesterton :

« Cela est *cru*, mais aussi cela est *vécu*.

« Comment décrire ici tout ce que nous enseigne cette vie avec Dieu ?... Comment dire ce que nous apprennent nos prières, nos communions, nos messes, nos oraisons solitaires, ou nos stations devant les tabernacles de l'Eucharistie, et les liturgies triomphales que nous célébrons autour d'elle ? Qui n'a

pas l'expérience de ceci ne saurait le comprendre... C'est un commerce, une familiarité avec Dieu, une *habitude de Dieu* qui pénètre toute l'existence et qui la transfigure. C'est l'*intimité* de la misère humaine avec la Bonté infinie... Certes le voile de la foi ne se lève jamais ici-bas ; la nuit enveloppe mes rencontres avec mon Dieu. Mais je sais qu'il est là dans l'ombre, derrière le voile. Peut-être un profane pensera-t-il que je rêve, qu'une trop belle illusion me fait extravaguer. Je n'ai à lui répondre qu'un mot, le mot du Christ à la Samaritaine : *Si scires*. Si vous saviez ! Vous ne savez pas. Voulez-vous savoir ? Venez où je suis, et vous verrez ce que je vois (1). »

Voici maintenant la réponse d'un protestant, Fernand Ménegoz, de la Faculté de théologie protestante de Strasbourg.

« Point de foi-confiance... sans foi-croyance, sans *connaissance* de Dieu ; et point de connaissance de Dieu sans l'expérience préalable de la *communion vivante* de l'esprit de l'homme avec l'esprit divin (2). »

Voilà, semble-t-il, l'essence même du sentiment religieux. Cela revient à dire qu'il y a, dans ce sentiment, une fond normal de *mysticisme*. Tous les grands mystiques, qu'ils s'appellent Plotin, ou Sainte Thérèse d'Avila, ou Jean de la Croix, ne font qu'exprimer avec plus d'intensité et de cer-

(1) *Ce que je sais de Dieu*, p. 17.

(2) *Eod. loc.*, page 121.

titude passionnée cette communion vivante avec Dieu, qui va chez eux jusqu'à l'extase, jusqu'à la fusion totale, jusqu'au *mariage spirituel* avec Dieu.

Le mysticisme, certitude intime de l'union directe avec Dieu, serait donc non pas une exaltation anormale du sentiment religieux, mais sa substance même. Et une âme religieuse qui ne va pas jusqu'au mysticisme serait une âme qui se serait arrêtée avant l'achèvement.

Remarquons bien que la question de la *valeur* de ce sentiment est tout autre. Ce n'est plus une question psychologique, mais une question critique. Il reste *possible* que ce sentiment, réel à coup sûr, puissant dans certaines âmes, soit trompeur. L'intensité d'une impression n'est pas signe indubitable de vérité. Notre étude, purement psychologique, ne peut se permettre d'aborder un pareil problème. Elle se borne aux faits constatés : un besoin d'union avec une puissance infinie et la joie de cette union.

*
* *

Depuis que ces pages sont à l'impression s'est produit l'événement qu'est toujours l'apparition d'un livre de M. Bergson. Ce livre traite précisément de la religion. Son titre est : *Les deux sources de la morale et de la religion.* Il est entièrement digne des précédents ouvrages de cet auteur ; il les

continue et les prolonge d'ailleurs sans jamais être infidèle à la doctrine célèbre de *l'élan vital.*

Il nous semble indispensable d'en dégager au moins la thèse essentielle, qui est loin de contredire nos propres conclusions.

Selon M. Bergson, il y a deux types extrêmes de religions : il les appelle *la religion statique* et la *religion dynamique.*

La religion statique comprend les religions dites primitives, et aussi les mythologies et toutes les superstitions.

Elle est le produit d'une faculté intellectuelle qu'il nomme *la fonction fabulatrice*, qui n'est pas exactement ce qu'on appelle imagination, ou du moins en est une variété remarquable. C'est la faculté de créer des personnages dont nous nous racontons à nous-mêmes l'histoire. C'est elle qu'on voit en acte chez les romanciers, les dramaturges, chez nous-mêmes quand nous sommes spectateurs au théâtre ou lecteurs de romans, chez l'enfant qui crée de toutes pièces des personnages fictifs. De même cette fonction a créé les esprits de l'animisme primitif, puis les dieux locaux, puis les grands dieux de la mythologie.

Ces créations ne se font pas au hasard et comme par jeu : elles répondent à un besoin vital. Ce besoin c'est celui de faire échec au pouvoir dissolvant de l'intelligence, qui commence à se déployer et à s'écarter progressivement de l'instinct. 1° L'intelligence risque toujours de faire prévaloir

l'égoïsme sur le souci de la vie collective : on forgera des mythes qui renforceront le sens social. 2° Elle risque toujours d'affaiblir l'élan vital des êtres par l'idée de la mort, que n'a pas l'animal et que l'homme a conçue : on forgera des mythes de survie, d'immortalité dans l'invisible ; 3° elle risque toujours de paralyser l'action en nous montrant l'incertitude des résultats lointains de nos efforts : on forgera les divinités protectrices ou bienfaisantes, ou vengeresses, ou bien des rites magiques, qui redonneront la confiance.

Cette religion est *statique* : car elle est celle des *sociétés closes* : du clan, de la tribu, de la cité, d'un peuple, d'un groupe plus large encore, mais toujours d'un groupe, et qui s'oppose aux autres groupes ; et de plus elle se cristallise toujours en rites et cérémonies pratiquement stables, en dogmes consacrés : elle n'est plus élan créateur, mais arrêt.

Tout autre est la *religion dynamique* celle-ci est la religion *mystique*. Elle est l'acte de quelques rares individualités privilégiées, sortes de génies de la religion, comme il y en a dans la science et dans l'art. Le grand mystique est celui qui a vraiment l'intuition du divin, l'*expérience* intime de son union avec la puissance créatrice, de sa « coïncidence partielle avec l'effort créateur que manifeste la vie. Cet effort est de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-même (p. 235) ».

Cette religion est *dynamique*, car elle est l'élan même de l'humanité pour se dépasser elle-même.

En touchant au divin, c'est avec l'amour même que s'identifie l'âme du mystique, c'est-à-dire avec la pure et universelle charité. L'amour pour l'humanité entière ne se trouve que là, et non sans un élargissement des autres amours, pour la famille et pour la cité ; ce n'est plus à une *société close*, mais à la *société ouverte*, indéfiniment ouverte, que va la vraie charité.

Cette intuition mystique est la source vive des religions. Elles transmettent aux hommes qui n'ont pas la puissance de vivre cette expérience « supra naturelle » quelque chose de ce que le grand mystique y a trouvé d'ardeur et joie. Mais c'est le moment du génie, le moment de la révélation suprême qui seul est vraiment fécond. « La religion est au mysticisme de ce que la vulgarisation est à la science (p. 254).

CHAPITRE XV

LE SENTIMENT INTELLECTUEL

Dans ce qu'on appelle ordinairement amour du vrai, il y a, comme dans les sentiments esthétiques, moraux, religieux, bien des formes différentes, différentes en complexité, en perfection, en profondeur et en ancienneté. Nous étudierons donc les besoins proprement intellectuels dans leur ordre d'apparition, puis les plaisirs proprement intellectuels qui en résultent ; enfin le caractère spécial de ces sentiments.

I

Le besoin le plus primitif, le plus élémentaire, c'est la simple curiosité : le désir de connaître ce qui est caché ; qu'y a-t-il dans ce jouet ? Qu'y a-t-il derrière la colline ? Qu'y a-t-il derrière cette porte ? Ce sont là des réactions enfantines et naturelles, mais on y peut voir l'aube même de la science.

Sans doute ce besoin se manifeste souvent d'une façon indiscrète ou vicieuse. Mais c'est là un aspect moral de la curiosité qu'il s'agira de surveiller. Il n'en reste pas moins que cette curiosité est le ressort premier de toute l'activité intellectuelle. Un enfant qui regarde à travers le trou de la serrure fait quelque chose de bas qu'il faudra corriger. Mais quelle est la puissance dont on ne peut faire un mauvais usage ? On ne condamne pas la parole parce qu'il y a le mensonge, ni la volonté parce qu'il y a des tyrans.

Un peu plus complexe déjà est *le besoin d'expliquer*. C'est encore une forme très primitive cependant. Les peuplades les plus sauvages ont leurs explications des phénomènes naturels, des maladies, de la mort ; elles ont leurs sytèmes. Il semble y avoir eu de tous temps des genèses du monde. C'est très primitif encore, parce que *l'inquiétude sur la vérité réelle du système n'est pas née.* La maladie est venue parce qu'un sorcier a fait une certaine opération magique ; on est parfaitement satisfait de cette explication ; et l'idée de la contrôler par l'expérience n'apparaît pas.

Les enfants, de très bonne heure, on le sait, demandent des explications. Ils en ont le besoin, mais ce besoin est assouvi, au début, par n'importe quelle réponse. Il suffit, comme on l'a souvent remarqué, de leur donner une formule générale. « Pourquoi est-ce que cette ortie pique ? » Réponse : « C'est que toutes les orties

piquent. » Et l'enfant semble satisfait, content.

Or, malgré les différences apparentes, expliquer ce sera toujours cela, ce sera toujours faire rentrer l'événement ou l'objet dans une *catégorie* connue. La montée de l'eau dans les pompes sera expliquée quand on la fera rentrer dans les phénomènes de pesanteur. La pesanteur sera expliquée le jour où on la fera rentrer dans la gravitation. La gravitation sera expliquée le jour — qui n'est pas venu — où on la fera rentrer dans quelque chose de plus général et de plus vaste qu'elle.

Le besoin d'explication et de système est si élémentaire qu'un esprit qui en reste là, et qui ne va pas jusqu'au stade supérieur, qui est le besoin de contrôle, est un esprit malade, et souvent un dément. Ce qu'on appelle délire systématique, et dont le *délire de persécution* est le type le plus connu, n'est pas autre chose que l'arrêt ou la rétrogradation à cette phase de développement. Le persécuté est d'une extrême habileté pour expliquer par son sytème (telle personne me hait et veut ma mort) tous les détails de sa vie. Les plus menus incidents s'expliquent par une machination de l'ennemi. A ce délirant, il ne manque que l'esprit de contrôle.

Ce besoin est si instinctif qu'il agit même dans le rêve. Beaucoup de nos cauchemars n'ont pas d'autres origines : nous éprouvons, en dormant une angoisse purement physique par trouble de la respiration, trouble circulatoire, trouble diges-

tif, poids trop lourd sur la poitrine, etc. Aussitôt l'esprit invente une histoire pour expliquer cette angoisse : un bandit nous tient terrassé ; ou bien nous avons commis un crime et la police est à nos trousses. Et comme l'esprit critique est tout à fait absent (malgré Freud qui croit à une permanence de la *censure* pendant le sommeil), cette histoire est acceptée et crue sans réserve : c'est le rêve ; ou même nous en inventons toute une série, et c'est le défilé des tableaux de rêve.

Tel est le besoin d'explication, forme simple encore de la tendance intellectuelle ; ce n'est, en somme, que l'aspect affectif de la raison. La raison, avant d'être formulée en principes clairs, est un instinct, un besoin : besoin de *causalité* et besoin de *finalité*. Qu'est-ce qui a fait cela ?... A quoi cela sert-il ?

La troisième forme, beaucoup plus tardive et beaucoup plus fragile, est le *besoin de vérité*. Jusque-là, il suffisait d'avoir une explication, un système ; maintenant, on se soucie de sa valeur.

Ce besoin de vérité a lui-même évolué, et il évolue chez l'enfant à peu près comme dans la race, du moins à ce qu'on peut conjecturer.

L'état initial, c'est le besoin de croire, de croire à toute représentation, à toute idée : bref, la crédulité primitive, ou enfantine, qui est sans bornes. Une loi psychologique très simple préside à toutes nos croyances : on peut la formuler ainsi : Toute pensée qui ne rencontre pas d'idée anta-

goniste est affirmée comme vraie, c'est-à-dire devient croyance. D'où, à l'état d'ignorance ou de vide intellectuel, l'aptitude à croire n'importe quoi, même l'absurde.

Il y a une forme morbide de la crédulité, que les médecins appellent *pithiatisme* et qui n'est pas autre chose que la régression d'un esprit adulte vers cet état primitif. Le pithiatisme consiste précisément à croire totalement, et sans aucun contrôle, une idée ou une image qui s'est présentée à l'esprit. Le sujet a imaginé qu'il est malade : il croit l'être et le croit à fond, et arrive ainsi à l'idée fixe; ou bien encore (ce qu'on appelait autrefois suggestion, hystérie ou, avec quelques manœuvres de plus, hypnotisme), on lui affirme qu'il y a un éléphant dans la pièce, il l'imagine, le voit, le croit. C'est donc une croyance sans critique, sans contrôle, irréfléchie : une sorte de *croyance impulsive* comme il y a des actes impulsifs, qui n'ont pas été soumis au contrôle. Les croyances des songes sont de ce genre.

Jusqu'ici, le besoin de vérité n'est pas né.

Sa première apparition se fera sous forme *sociale*, *collective*. Une idée *sera crue vraie* si elle est crue vraie par la collectivité, par le groupe; c'est là, d'après toutes les observations sociologiques, la mentalité des peuplades inférieures : est vrai ce que croit le clan, et, par exemple, tout le système totémique... Il est aisé de voir qu'il nous reste beaucoup de cette mentalité dite primitive : le

conformisme intellectuel, le fait de penser en troupeau, l'acceptation de l'opinion régnante, sont encore, pour la majorité des hommes, la seule règle du vrai, et nous savons trop qu'en temps de crises, la collectivité ne tolère pas les dissidences, les censure impitoyablement.

Peu à peu naît enfin la forme supérieure, épurée, du désir de vérité : c'est le besoin de contrôle, et de contrôle *par l'expérience.* L'esprit primitif était, selon l'expression de M. Lévy-Bruhl, *imperméable à l'expérience.* Il devient enfin perméable. L'opinion cesse de paraître vraie si les faits la contredisent. Même si un grand nombre de faits semblent d'accord avec elle, il suffira d'un seul contraire pour qu'elle soit rejetée. La pensée scientifique commence.

C'est l'époque de l'*esprit critique.* Et l'esprit critique devient chez les êtres cultivés un véritable besoin. Nous devons donc l'étudier de plus près, comme étant la forme achevée du besoin de vérité.

L'*esprit critique* est l'habitude, devenue besoin, d'exiger la *preuve* ou, s'il s'agit de témoignages, *la source.* On nous affirme une proposition quelconque. Notre réaction maintenant est : « Qu'est-ce qui le prouve ? », ou bien : « Qui vous l'a dit ? » Les êtres peu cultivés, presque toujours, savent qu'ON le leur a dit, et cela leur suffit.

C'est donc la *tendance à douter* jusqu'à ce que l'examen soit fait et complet. De cette attitude,

Descartes est, on le sait, le représentant achevé. Quelle que soit l'opinion dont il s'agit, même si c'est une proposition mathématique ou l'existence des corps, il doute jusqu'à ce qu'il ait examiné, et si, dans cet examen, apparaît la moindre incertitude, il rejette la prétendue vérité, comme n'étant pas *certaine.*

C'est encore, en d'autres termes, la pensée toujours présente de l'erreur et du mensonge toujours possibles. L'historien, par exemple, personnifie cette attitude ; sa méthode consiste toujours à dépister le mensonge et l'erreur. Il est en présence d'un document qui est un témoignage, c'est-à-dire l'affirmation d'un événement par celui qui a assisté à cet événement. Or, il sait fort bien que beaucoup de témoins altèrent sciemment la vérité, que beaucoup aussi se trompent. Et toute sa tâche ardue a pour but de rechercher s'il n'y a pas eu, chez l'auteur du document, quelque intérêt à mentir, ou quelque cause d'illusion. Un tribunal devant qui comparaissent des *témoins* à charge et à décharge emploie la même méthode.

C'est, en d'autres termes encore, *le besoin et le sens aigu de la certitude.* Avoir de l'esprit critique, c'est être habitué à discerner si une affirmation est ou n'est pas vraiment certaine, et préférer une seule vérité certaine à cent opinions probables. C'est, par suite, le *sens du probable.* Savoir qu'une proposition n'est que probable et, dans certains cas, évaluer cette probabilité, voilà le propre

de l'intelligence cultivée, scientifique, critique.

Bref, l'esprit critique, c'est la raison elle-même, en acte, et devenue besoin impérieux.

Quelle en est la valeur ?

Il est évident qu'on ne saurait trop le louer. Il définit l'esprit épris de vérité, donc l'esprit juste. Il est l'aboutissement de toute l'évolution intellectuelle, dans l'humanité et dans l'individu. Il est la condition même de la science. Il est donc le but véritable de l'éducation *intellectuelle.*

Et pourtant, il n'est pas sans dangers, et il ne s'agit pas de les dissimuler.

Il est très réel qu'il risque de mener au scepticisme. Et par suite, pour tout éducateur qui pense que certaines croyances ont un intérêt vital, il y a là un péril.

En effet, d'une part, l'habitude de l'esprit critique peut créer une réelle impuissance à croire. Chez certains êtres, l'obsession de l'erreur devient paralysante. Et à force de se remémorer qu'on peut toujours se tromper, que des opinions longtemps crues évidentes ont été renversées, qu'il n'y a pas de proposition qui ne soit contredite, l'*intellectuel* risque de devenir un éternel douteur. En fait, il le devient parfois.

D'autre part, l'esprit critique risque de ronger progressivement toutes les choses sacrées : religion, patrie, famille, morale. Et, en effet, il les ronge. Or, *pratiquement*, c'est pour le moins un péril grave.

Sans doute, ces périls sont ceux de l'abus. Mais ils sont à craindre, car il n'est pas aisé d'éviter l'abus, de « faire à l'esprit critique sa part ».

Pour l'éducation, qu'en conclure ? C'est qu'il faut, sans hésiter, le former, le développer, sinon on fait des sectaires et des fanatiques, danger bien autrement grave ; et, pour le former, il n'y a qu'un moyen, c'est d'en donner l'exemple. C'est l'attitude du maître qui crée celle de l'élève : hors de là tout est vain. Mais aussi il faut tâcher d'éviter l'abus. Et c'est alors une question d'âge d'abord : ce n'est pas avec les petits qu'il convient de faire appel à l'esprit critique. Ils doivent apprendre et savoir : ils examineront plus tard. Avec les grands, ce sera une question d'exemple à donner, cette fois encore. Que le maître présente lui-même le modèle de la fermeté dans la conclusion, après avoir offert le modèle de la prudence et de la probité dans la discussion. Les élèves doivent sentir que son opinion a été critiquée et préférée pour des raisons claires, mais qu'elle n'est pas hésitante, qu'elle est seulement modeste et s'accompagne de *tolérance.*

II

Cette tendance intellectuelle est si bien un fait affectif, un désir, un besoin, qu'elle entraîne avec elle des plaisirs et des souffrances spécifiques, comme le font les besoins les plus élémentaires.

Ces plaisirs proprement intellectuels sont les suivants :

D'abord, le plaisir de la clarté, ou plutôt de l'éclaircissement, du passage de l'état confus à l'état clair. On l'éprouve par exemple quand, ayant longtemps étudié une question obscure, soudain on a fait la lumière. C'est une joie très savoureuse, une des plus pures qui soient. Elle est donnée surtout par l'*analyse*, dont le propre est d'éclaircir les idées confuses.

Il y a une autre joie, en quelque sorte complémentaire, c'est la *joie de comprendre*, c'est-à-dire de dominer un vaste ensemble, de voir les rapports entre des idées qui semblaient jusqu'alors très éloignées. Des hommes comme Newton et Darwin, arrivant à concevoir, l'un l'immense loi de la gravitation, l'autre l'immense loi de la sélection, ont dû éprouver un plaisir suprême. Nous-mêmes en ressentons un analogue, quoique de moindre puissance, le jour où leurs conceptions nous sont révélées.

Le troisième plaisir intellectuel, c'est le plaisir de la découverte. Il a lieu au moment où l'idée jaillit, où on devine le mot de l'énigme, où on trouve le *mot croisé*, où on aperçoit enfin la cause cherchée. C'est l'enthousiasme de l'Euréka.

Enfin, il y a le *plaisir de savoir*, c'est-à-dire non plus le plaisir de la découverte, mais celui de la possession de la vérité. Il est, lui aussi, très réel, quoique moins aigu que le précédent. Il est, par

essence, calme et durable ; c'est pourquoi, dans la morale antique, en particulier dans celle d'Aristote, il est présenté comme étant le sommet du bonheur humain. Un bonheur continu, indépendant des biens extérieurs et cependant délicieux.

A ces plaisirs répondent des malaises, ou même des souffrances, intellectuels : le malaise des idées confuses ; le fardeau intellectuel des idées non assimilées ; la souffrance de la recherche vaine ; la tristesse du doute et de l'erreur.

III

La valeur du sentiment intellectuel est incomparable. C'est peut-être le seul sentiment vraiment pur, désintéressé. La tendance religieuse elle-même est orientée vers le bonheur, le bonheur éternel. L'amour du vrai ne cherche rien d'autre que le vrai.

Au début, il n'était pas désintéressé. Sans aucun doute, l'homme a cherché d'abord à savoir pour agir. Il a observé, réfléchi, prévu, pour s'emparer d'une proie, pour dépister ses ennemis. C'est par la technique qu'a commencé la science, c'est-à-dire par des procédés pratiques qui peu à peu faisaient leur preuve et donnaient le succès. L'intelligence alors était rivée à l'action et ne servait qu'à la diriger, à la perfectionner. Et aujourd'hui encore, si on regarde l'humanité dans son ensemble, on peut parfaitement soutenir que la science a

pour but l'action, c'est-à-dire l'aménagement de la planète, la puissance sans cesse accrue sur les forces matérielles. Mais il est hors de doute aussi que la division croissante du travail a peu à peu créé une escouade de spécialistes de la pensée, de savants qui cherchent la vérité pour la vérité et non pas pour son rendement pratique. C'est un don de la vie sociale, et il faut savoir le reconnaître. C'est l'association entre les hommes qui a permis à une sorte d'élite intellectuelle de se constituer. Et par élite intellectuelle, il faut entendre non pas une aristocratie, mais simplement une spécialisation ; or, pour cette élite, l'amour de la vérité existe à l'état pur. On poursuit la vérité, serait-elle désolante. On cherche le secret, même désespérant.

Il y a donc là un sentiment vraiment désintéressé. De plus, il est indiscutable. S'il y a une destination de l'homme à peu près évidente, c'est celle-là. L'homme est fait pour connaître, pour comprendre, pour accroître en lui-même la conscience claire. Sur toute autre fin, on peut discuter : car il n'est pas évident qu'il soit fait pour être heureux : il y a en lui trop de causes de souffrances; il n'est même pas évident qu'il soit fait pour être juste : il y a en lui trop d'égoïsme et d'injustice native. Mais il est évident qu'il est fait pour penser. Ce sentiment donne, nous l'avons vu, des joies qui sont parmi les plus délicieuses et les plus pures. Enfin, pour se réaliser, il exige l'association entre les hommes

et la paix. Il est donc bon sans réserve ; et peut-être le maximum d'espoir est-il en lui. Il est possible (probable même) que le jour où la vérité sur le monde sera clairement connue, les haines, les rivalités, les guerres, ou même les indifférences, apparaissent comme d'invraisemblables absurdités.

CHAPITRE XVI

L'ÉQUILIBRE DES TENDANCES. LE CARACTÈRE

Ces désirs, ces tendances que nous avons longuement étudiés sont communs à tous les hommes. Ils constituent en somme la nature humaine. Mais la prédominance, chez un individu donné, d'une d'entre elles, ou de certaines d'entre elles, définit *le caractère* de cet individu. On peut concevoir une sorte de caractère type qui consisterait dans leur parfaite harmonie : toutes se subordonnant hiérarchiquement, l'amour de soi se subordonnant à l'amour d'autrui, et les deux à l'amour de l'idéal. Mais cette harmonie est rare. Le plus souvent, un désir l'emporte. Et c'est ainsi que des caractères différents se dessinent, comme la vie nous le montre continuellement.

Si, en effet, nous analysons ce qu'on appelle le *caractère* d'un homme, nous apercevons que c'en est bien là le fond.

Dans les êtres qui nous entourent, nous voyons

d'abord une surface, une façade. Puis, si les circonstances s'y prêtent, nous pénétrons plus avant, en allant pour ainsi dire des plans superficiels aux plans profonds.

Or, la façade, ce sont les *habitudes* de l'individu considéré. Telle personne a l'habitude de mentir, et c'est un trait important de son caractère. Telle autre a des habitudes de loyauté rigoureuse. L'une a des habitudes de courtoisie délicate, l'autre des habitudes d'impolitesse grossière. Ce sont ces habitudes qui donnent à chacun une façon de réagir relativement régulière, et qui permet de prévoir : un de nos amis se trouvant dans telle situation, nous prévoyons, non avec certitude, mais avec grandes chances de succès, sa réaction, c'est-à-dire sa conduite.

Donc, il y a dans le caractère *un faisceau d'habitudes*. Sont-elles tout le caractère ? Non. Car, d'une part, il resterait à savoir si ces habitudes même n'ont pas été prises parce que l'être avait un caractère donné, qui l'entraînait en ce sens ; et, d'autre part, il arrive que, sous les habitudes, sous le genre de vie régulier, sous les gestes routiniers, couve, et finisse par jaillir au dehors, une personnalité nouvelle, insoupçonnée même des proches. Les *conversions*, les *coups de tête*, et beaucoup de passions, nous présentent ces soudaines métamorphoses. Enfin, nous savons tous que, si on peut, par un *dressage* précis, faire prendre n'importe quelle habitude à peu près à n'importe qui,

le résultat pourtant est loin d'être uniforme. Il y a des gens sur qui l'habitude mord peu : le geste appris reste quelque chose d'étranger, de *plaqué*, toujours prêt à tomber. Le *naturel* ne demande qu'à *revenir au galop*. C'est ce qui a lieu, semble-t-il, chez les individus de race très différente qui ont reçu notre éducation ; dès le retour au pays, le vernis craque. N'est-ce pas la preuve qu'il y a, sous-jacent, un *caractère* qui ne se laisse pas aisément transformer, qui ne s'incorpore que ce qui lui convient qui est lui-même la source de beaucoup d'habitudes, et qui, s'il en subit parfois quelques-unes, est toujours prêt à réagir contre elles ?

Or, ce qui est dessous, c'est précisément l'aspiration essentielle de l'être, son désir dominant, son rêve suprême. On touche le fond quand on a atteint ce plan. Pour l'un, c'est le rêve de la richesse, pour l'autre le rêve du pouvoir, pour un autre le rêve de la gloire, pour un autre le rêve de l'amour, pour un autre le rêve de la vertu et du sacrifice. Le fond du caractère, c'est *le vœu qu'on ferait* si, comme dans les contes de fées, on avait à son service pendant une minute une baguette magique ou une lampe merveilleuse.

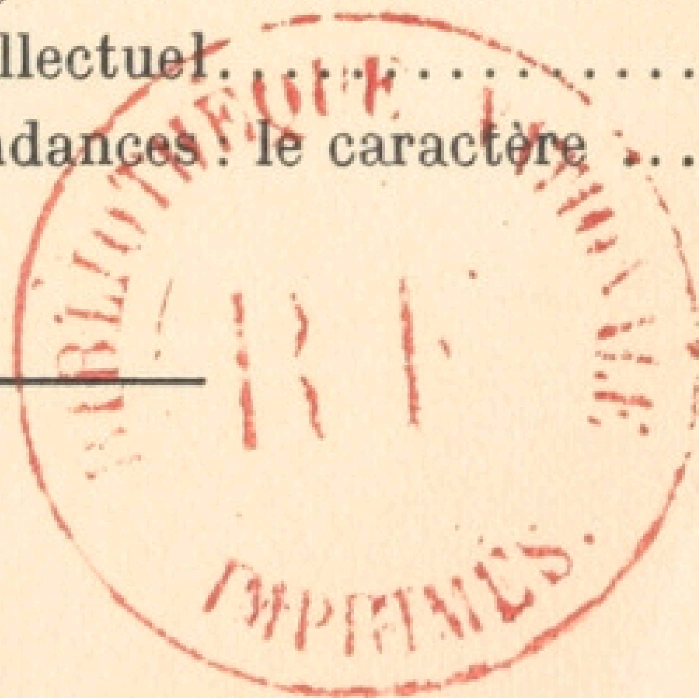
Bien entendu, ce n'est là que le fond, la source vive et secrète. D'autres influences viennent, qui modifient au moins dans sa forme le caractère. Il y a d'abord le *tempérament*, c'est-à-dire l'individualité *organique* : l'équilibre des fonctions,

ou la prédominance de certaines d'entre elles, la puissance ou la faiblesse du corps : tempérament qui, lui-même, provient en grande partie de l'*hérédité.* — Il y a le *milieu social* dans lequel nous sommes comme immergés et dont l'action, d'ailleurs indosable, est évidemment puissante : car elle s'exerce constamment et de toutes parts, par l'éducation, par la coutume, par l'opinion, par l'imitation, et surtout par la pénétration en nous de cette sorte d'âme collective, de conscience collective, dont on ne peut guère nier l'existence ; mais toutes ces causes, qu'il faut à coup sûr connaître, opèrent sur une nature préexistante et qui a quelque chose d'immuable. C'est un peu ce qui a lieu pour un cours d'eau : la pente, les terrains, les obstacles, les diverses rencontres modifient sa physionomie : au fond, c'est toujours de l'eau. Or, *cette nature* donnée, c'est avant tout *l'élan vital* de l'être, son désir invincible.

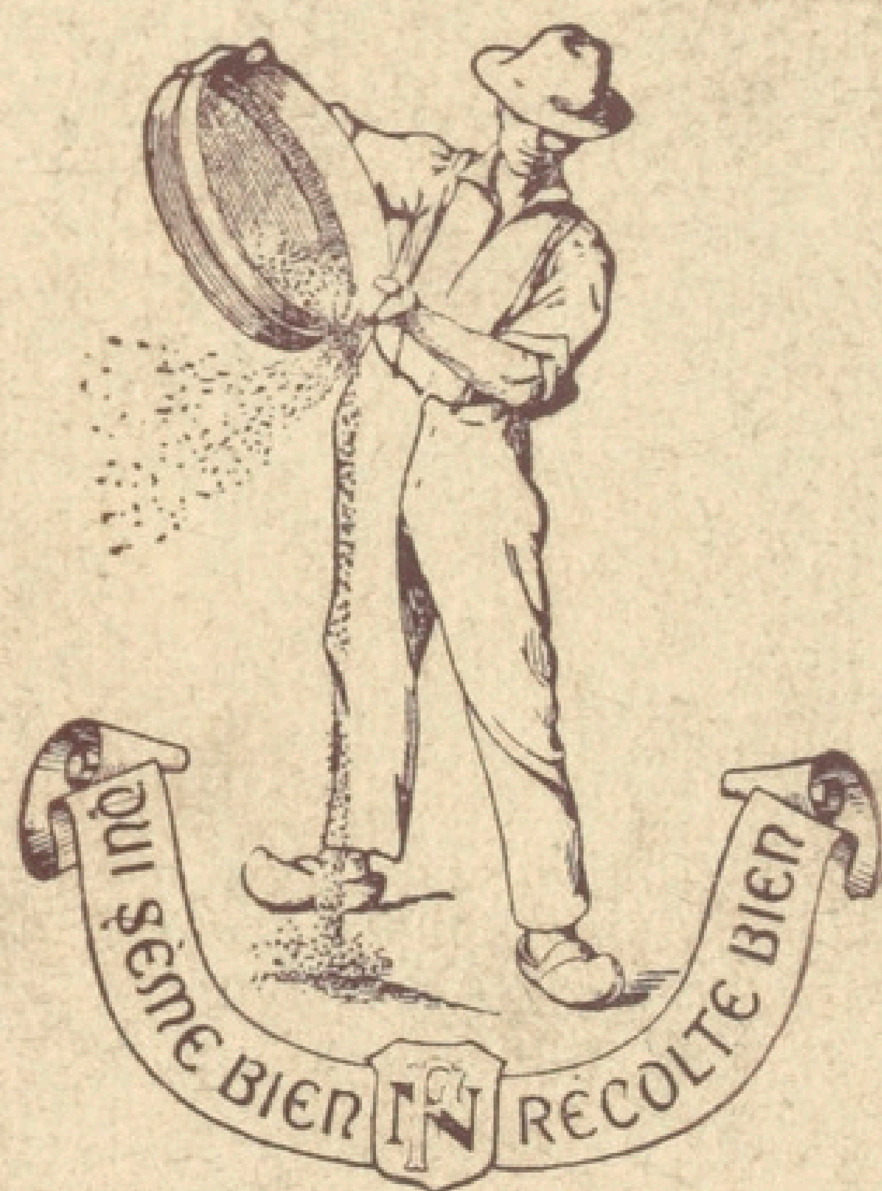
Ce désir pourra rencontrer des obstacles terribles : il ne sera pas supprimé, mais seulement comprimé, *refoulé.* Il demeurera à l'état latent, *attendant le moment de la décompression.* Il provoquera des effets multiples qui étonneront l'observateur, que le sujet lui-même ne comprendra pas, et qui, pourtant, trahiront de loin en loin l'existence de la force cachée. Il provoquera des rêveries, où l'individu vivra la vie qui lui est refusée dans le monde réel. Il provoquera des rêves, des songes nocturnes, où il s'assouvira. Il cherchera à

se satisfaire dans la lecture ou la contemplation d'œuvres d'art, en particulier de romans et de drames ; parfois c'est en les créant qu'il se donnera une issue. Il sera la source d'actions, de conduites surprenantes pour l'entourage, et parfois de névroses. Il reparaîtra sous la forme d'autres désirs où on aura peine à le reconnaître. Mais il survivra à tout. Si l'on pénétrait au fond de l'âme des êtres humains, ce qui est si rare, on y trouverait toujours un désir, parfois conscient, accepté, divinisé, parfois refoulé, chassé de la pensée claire, si énergiquement chassé, qu'il est devenu ou demeuré totalement inconscient, si profond que, tout en se trahissant par instants aux spectateurs attentifs, il échappe, à ces moments mêmes, au principal intéressé.

TABLE DES MATIÈRES



706-32. — CORBEIL. IMPRIMERIE CRÉTÉ.


QUI SÈME BIEN
RECOLTE BIEN





